

La naturaleza ante la tríada divina

Marx, Durkheim, Weber

José Luis Lezama

EL COLEGIO DE MÉXICO

LA NATURALEZA ANTE LA TRÍADA DIVINA

MARX, DURKHEIM, WEBER

CENTRO DE ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS,
URBANOS Y AMBIENTALES

LA NATURALEZA ANTE LA TRÍADA DIVINA

MARX, DURKHEIM, WEBER

José Luis Lezama



EL COLEGIO DE MÉXICO

304.2
L686n

Lezama, José Luis
La naturaleza ante la tríada divina : Marx, Durkheim, Weber / José Luis Lezama. -- 1a ed. -- Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, 2019.
235 páginas ; 21 cm.

ISBN: 978-607-628-910-5

1. Sociología ambiental. 2. Filosofía de la naturaleza, 3. Marx, Karl, 1818-1883 -- Puntos de vista político y social. 4. Durkheim, Emile, 1858-1917 --Puntos de vista político y social. 5. Weber, Max, 1864-1920 -- Puntos de vista político y social. t

Primera edición impresa: 2019
Primera edición digital: 2020

Carretera Picacho-Ajusco 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Alcaldía Tlalpan
14110 Ciudad de México, México
www.colmex.mx

ISBN impreso: 978-607-628-910-5
ISBN digital: 978-607-564-168-3

Hecho en México

ÍNDICE

RECONOCIMIENTOS

Este libro es producto de una experiencia de investigación y de una experiencia docente. Refleja un interés analítico por revisar el tema de la naturaleza en el pensamiento de los clásicos de la ciencia social para, posteriormente, continuar con otra obra que aborde a los contemporáneos. Aquí están contenidos temas, conceptos, ideas y enfoques discutidos con mis estudiantes de maestría y doctorado de El Colegio de México, en los cursos de sociedad y medio ambiente, la naturaleza en el pensamiento sociológico clásico, ecología política, medio ambiente y sociedad, y otros cursos y seminarios que forman parte de mi experiencia docente durante muchos años. En ésta he recibido la retroalimentación de varias generaciones de estudiantes, sobre todo de aquellos que han mostrado un particular interés en los temas ambientales. Con sus ideas, réplicas y discusiones contribuyeron a enriquecer esta obra. Sus voces se pueden sentir de muchas maneras: a ellos les dedico este libro.

Agradezco de manera especial a Catherine Navarro su participación en la investigación y edición del libro que aquí presento al público interesado en los temas ambientales desde la perspectiva sociológica.

INTRODUCCIÓN

Hay muchas y diversas naturalezas, muchas percepciones, muchas construcciones, muchas vivencias y apropiaciones. No sólo porque las construimos humanamente distintas, sino porque son distintas, materialmente distintas, socialmente distintas, emocionalmente distintas, cognitivamente distintas; distintas ontológicamente, distintas epistemológicamente. Muchas naturalezas con las que convivimos, con las que intercambiamos materia, energía, ideas, sentimientos, propósitos, naturalezas múltiples, objeto y sujeto de nuestro accionar en el mundo. Hay una con la que lidiamos cotidianamente, que en realidad tampoco es una, sino igualmente muchas y diversas; y una para comer, una para vestir, una para habitar, una para transitar, una para pensar, una para dialogar. Pero hay una que olvidamos frecuentemente, tal vez más importante y crucial, una que está fuera, fuera de nuestro alcance intelectual y fuera de nuestra voluntad y propósito; pero sobre todo una que nos mira de vuelta, que se planta de vuelta, que se sitúa en la otra orilla, en nuestra externalidad, y que no sólo interactúa con nosotros desde su otredad, sino que parece querer comunicarse con nosotros, directamente, sin mediaciones humanas, sin valencia humana alguna; que de hecho, se comunica con nosotros y, en ocasiones, muy escasas, muy pocas ocasiones, recibimos y entendemos sus señales, sus códigos. Una que es independiente, material e intelectualmente, que sigue su curso al margen de nuestras acciones, aun cuando la intervengamos, aun cuando la afectemos, la dañemos, la agotemos o la destruyamos. Es ésta la naturaleza que fabrica vida y que fabrica más naturaleza, que nos construye, que nos restringe, que nos marca sus límites, que

nos sustenta, y que construye constantemente, incesantemente e irrestrictamente el sistema de la vida en el planeta. Es esta la que parece emerger hoy día, es la que nace a la conciencia, conciencia de vida, conciencia ambiental, cuando la crisis hace estragos, cuando la crisis se generaliza y amplía, cuando la crisis ambiental se hace planetaria y amenaza, no sólo el proyecto civilizatorio de la modernidad, sino también a toda forma de vida, y a los mecanismos, los procesos y los ecosistemas mediante los cuales la naturaleza se constituye en la fábrica de la vida planetaria. Es ésa, la que existe por sí misma, la que debiera ser objeto de consideración moral, la naturaleza que importa al movimiento ambiental, a la ecología política. Y es también a la que nos referimos en este libro, no sólo cuando entramos en diálogo con los clásicos y los interrogamos sobre su idea, su concepción del mundo natural, sino también cuando problematizamos la noción de naturaleza con la que el pensamiento social contemporáneo, particularmente la sociología ambiental que nace en los años setenta, crítica a los padres fundadores del pensamiento social, cuestionándolos por un supuesto olvido de la naturaleza en sus reflexiones analíticas y éticas.

Este libro, en su último esfuerzo trata, o al menos quiere tratar, sobre esa naturaleza que nos trasciende y de la que dramáticamente dependemos. Esa naturaleza vale por sí aun cuando no le reconozcamos ese valor, y es esa naturaleza, la que no únicamente se somete a nuestros propósitos, la que no sólo está dispuesta y disponible a nuestra voluntad y necesidades, la que tendría que ser objeto de nuestro interés, preocupación, conciencia, de nuestra mirada ética y de nuestra consideración moral. Es esta, además, la naturaleza de la que trata la reflexión ambiental contemporánea, y es ésta en

particular, la que es objeto de preocupación de la ecología política.

Hay en el pensamiento social actual una discusión doble, una discusión que nace de un reclamo, un reclamo que los pensadores actuales lanzan a los del pasado y sobre todo a los clásicos. Esta discusión tiene que ver con el lugar que posee la naturaleza en el pensamiento social, y especialmente en la sociología. El lugar que posee en la explicación de la acción social y el lugar que posee en la ética, la moral y la conciencia social.

La idea central es que la sociología clásica y la ortodoxia sociológica no pensaron en la naturaleza, que la excluyeron o ignoraron en la explicación de los hechos sociales, y que no plantearon como un problema moral el tema de su devastación por la sociedad moderna industrial. Los principales destinatarios de esta crítica son los padres fundadores, Marx, Durkheim y Weber, quienes no la habrían incluido ni sociológicamente, ni éticamente.

Un grupo de científicos sociales, precisamente los creadores de la sociología ambiental, que son los principales promotores de estos reclamos a los clásicos, consideraron no sólo pertinente, sino necesaria la inclusión de la naturaleza como factor explicativo de lo social, y elevaron también su voz contra su devastación. Y fue necesario para ellos incluir a la naturaleza en la explicación de la constitución de lo social, con la misma lógica esgrimida por los clásicos, particularmente para uno de ellos, Durkheim, para excluirla. Sólo así podía este último justificar la constitución de una disciplina destinada exclusivamente a la explicación de los fenómenos sociales. Para los sociólogos ambientales contemporáneos, sobre todo los de los años setenta, era necesaria su recuperación, la entrada en escena de la naturaleza, para poder construir una nueva

rama de la disciplina, la sociología ambiental. De esta necesidad constitutiva de la subdisciplina nace su crítica al pensamiento social clásico.

Este libro quiere problematizar el reclamo de la sociología ambiental a los clásicos, y mostrar que su planteamiento no es consistente, es limitado y no plantea los problemas de fondo del pensamiento de los clásicos respecto a la naturaleza en una doble consideración: como factor interviniente en la explicación de lo social y en su dimensión ética y moral. Un primer problema que planteamos es el de la imprecisa noción de naturaleza con la cual la sociología ambiental interroga a los clásicos. Un segundo problema es el del tema de la llamada 'ceguera' de los clásicos ante la naturaleza que nosotros, más bien, consideramos como una exclusión. Un tercer tema no abordado por la sociología ambiental, es que desde nuestro punto de vista tenemos que hablar de una doble exclusión: una de carácter epistemológico y otra de naturaleza ontológica y que, además, cada una de estas exclusiones refuerza a la otra.

Desde nuestro punto de vista, la misma sociología ambiental podría padecer de una 'ceguera' o practicar una exclusión similar, y por razones similares a la que, según ellos, llevan a cabo los clásicos. Esta exclusión consiste en no distinguir que existe por parte de los clásicos, por una parte, una exclusión que se explica en el terreno del conocimiento, del conocer, de la aprehensión cognitiva de la realidad respecto al papel de la naturaleza en la acción humana y, por otra, que la exclusión de la naturaleza es un problema que es constitutivo del ser de la modernidad, que le es inherente y que el no verla sociológicamente es, de alguna manera, resultado de los propios mecanismos de ocultamiento y autonegación de la modernidad en la medida que, la explotación, sometimiento y dominación de la naturaleza nace de su forma de ser, de la transformación

que efectúa de la naturaleza a medio ambiente, a medio ambiente del capital, expresado en la mediación que la sociedad moderna industrial, especialmente la versión capitalista de la modernidad, establece en su relación con la naturaleza a través del mercado, del valor de cambio.

La otra parte de nuestra argumentación consiste en mostrar que la ausencia de una condena moral, de una inclusión ética, y de una auténtica conciencia ambiental de los clásicos, respecto a la devastación de la naturaleza provocada por su sometimiento al valor de cambio y al mercado, lo mismo que al ponerla al servicio de los principios libertarios del comunismo deriva, por una parte, de la exclusión mencionada y, por otra, no menos importante, de que para ellos, como una expresión de su apego a los principios de la ilustración, la naturaleza no constituye un fin, sino que se reduce a simple medio para los fines de algo, o alguien más. Para la modernidad, la naturaleza, que constituye una de las tiranías que someten al hombre, debe ser domesticada, controlada, puesta al servicio de los fines humanos. El grado en que la naturaleza es dominada y sometida, es considerada por la modernidad como la medida del progreso humano. La modernidad, especialmente la Ilustración, condena la explotación del hombre por el hombre, pero considera natural y deseable la dominación del hombre sobre la naturaleza. En este marco, los clásicos no pudieron elaborar, al menos consistente y sistemáticamente, una crítica y una condena moral a la destrucción de la naturaleza, en la medida que para hacerlo requerían pensar a la naturaleza en su otredad, en su valor en sí, en su despliegue como la fábrica del sistema de la vida que es, igualmente esencial tanto para el mundo humano, como para el no humano.

No obstante, en la obra de Marx y de Weber, existen algunos momentos, párrafos, que parecieran apuntar hacia una

reflexión más profunda, que pareciera adelantar algunas de las preocupaciones de carácter ambiental en el sentido que manejamos en este libro, cercano por lo tanto a los planteamientos de la ecología política. El problema es que estos momentos de reflexión ambiental no están consistentemente, estructural y sistemáticamente articulados a los principales objetivos analíticos y políticos de sus obras.

Este libro plantea, en un primer momento, una reflexión general (capítulo I) sobre lo que aquí consideramos como una exclusión epistemológica y ontológica de la naturaleza en el pensamiento social de los clásicos, para lo cual proponemos algunas de sus posibles razones y explicaciones. Se muestra también de qué manera la crisis ambiental contemporánea, por su magnitud, por su alcance planetario y por la amenaza al sistema de la vida que representa, fuerza la mirada, abre los ojos de la sociología, obligándola a verla en todas sus implicaciones, e incorporándola en su horizonte analítico, brindando elementos para el surgimiento de una conciencia ambiental y una condena moral dirigida hacia la forma moderna de relación, utilitaria e instrumental, con la naturaleza de la moderna sociedad industrial, principalmente, pero no únicamente, en su expresión capitalista.

En el capítulo II, se presenta una reflexión general sobre el tema de la naturaleza y la forma en la que es pensada por los clásicos. El argumento central es que la naturaleza no puede estar ausente de la reflexión sociológica de los clásicos. La naturaleza, en el siglo XIX, es el gran tema de la discusión científica y filosófica, en la medida que su aprehensión científica constituye uno de los rasgos constitutivos de la sociedad moderna, y esta aprehensión teórica-científica y el dominio tecnológico que hace posible, alcanzan sus mejores logros en el siglo XIX. Diversos pensadores de la época

celebran los triunfos de la modernidad expresados en el conocimiento, intervención de la naturaleza y de su puesta al servicio del proceso de industrialización. Esto constituye para ellos el triunfo de la razón como forma de entender, construir y guiar el mundo. Los clásicos no pudieron no haber pensado en la naturaleza, dada la importancia de su aprehensión cognitiva e intervención tecnológica en el nacimiento, despliegue y expansión de la moderna sociedad industrial.

En este sentido, nuestro cuestionamiento a la sociología ambiental es que no logra entender el verdadero posicionamiento analítico y ético de los clásicos respecto a la naturaleza, porque su interrogatorio es deficiente en términos de su contenido ambiental, y de hecho carece de un contenido y una guía ambiental. La única manera de saber, a ciencia cierta, qué de la naturaleza pensaban los clásicos, es dirigiéndoles preguntas que corrijan este déficit del interrogatorio.

El capítulo III sitúa analítica y éticamente los términos de nuestro cuestionamiento e interrogatorio ambiental a los clásicos y a los contemporáneos. Expresa nuestra noción de naturaleza en el marco de la ecología política, y propone una definición operativa que distingue naturaleza de medio ambiente. De esa manera pensamos que estaremos mejor armados teórica y conceptualmente para llevar a cabo nuestro interrogatorio y saber, con mayor precisión, qué pensaban los clásicos de una naturaleza que hemos definido y acotado para obtener de ellos la información requerida.

El capítulo IV está dedicado a la revisión de las ideas de los clásicos sobre la naturaleza. Armados, desde lo que nosotros consideramos como una definición ambiental, llevamos a cabo nuestro interrogatorio, por medio de dos preguntas en las que se sintetiza una interpretación de lo ambiental donde la naturaleza es vista como fin y no como medio, con un valor en

sí, en la medida que funciona como la fábrica del sistema de la vida y, en donde humanos y no humanos, constituyen mundos complementarios, partes constitutivas de la fábrica de la vida, sus constructores y sus beneficiarios. La naturaleza, en las preguntas que le planteamos a los clásicos, para ser entendida en su sentido ambiental, tendría algo que decir respecto al curso de la acción social y debería ser objeto de consideración moral y de una conciencia ambiental bajo los principios que hemos establecido. De esta manera los que aquí denominamos integrantes de la tríada divina, Marx, Durkheim, Weber, son acotados, son persuadidos y son forzados, a darnos respuestas concretas a preguntas acotadas en un marco epistémico y ético particular. Los clásicos, nos parece, responden adecuadamente a nuestro interrogatorio, y nos dejan sentir cuál es su posicionamiento analítico y ético con cierta precisión.

Las conclusiones de este libro, consisten en señalar que los clásicos, salvo en momentos aislados, en situaciones específicas, en los márgenes de sus escritos y reflexiones, no realizan planteamientos de naturaleza ambiental en el sentido que nosotros les proponemos y preguntamos. En la parte central de sus obras, en el núcleo y estructura de sus argumentaciones, la naturaleza, la que existe ecosistémicamente, con una existencia en sí, y que es el fundamento y fábrica de todo el sistema de la vida, no aparece en los clásicos como algo que tenga una influencia real, y contundente sobre el curso de la acción social; y su explotación, sometimiento y devastación, no es considerado como algo merecedor de una consideración y condena moral, y tampoco como objeto de una conciencia ambiental.

I
LA EXCLUSIÓN DE LA NATURALEZA EN LA REFLEXIÓN SOCIOLÓGICA

Este trabajo discurre sobre el lugar de la naturaleza en el pensamiento social y de paso sobre su estatuto moral. Pretende mostrar la invisibilidad de la naturaleza en el pensamiento sociológico ortodoxo, particularmente en el de los llamados padres fundadores, Marx, Durkheim, Weber, que su no existencia ética, no tiene que ver, como ha afirmado la crítica convencional (Dunlap, R. y W. Catton, 1983, 1992; Macnaghten, P. y J. Urry, 1998; Buttel, F., 1986; Buttel F. y Taylor, 1992; Schnaiberg, A., 1980; Benton, T., 1994), con un olvido o indiferencia disciplinaria, sino con la esencia misma de la sociología como disciplina, y de la sociedad moderna de la cual es expresión y conciencia social (Habermas, J., 1985; Giddens, A., 1984; Beck, U., 1992).

La sociedad moderna capitalista requiere del conocimiento positivo de la naturaleza, de su transformación en leyes, de su dominio y explotación, de su apropiación tecnológica (Hayward, T., 1995), de su transformación en mercancía y de su sometimiento al mercado; es decir de su puesta al servicio de la economía y de su principal lógica que es la rentabilidad y la ganancia.

Esta forma histórica de relación sociedad-naturaleza, caracterizada por el sometimiento y destrucción de la naturaleza, que se encuentra regulada por el valor de cambio y el mercado, no es cuestionada por el pensamiento moderno, tampoco es objeto de consideración moral, salvo cuando la relación se expresa bajo la forma de crisis, como la que tiene lugar en el periodo actual, que no sólo amenaza a la naturaleza,

sino también a la propia sociedad moderna. La no problematización de esta relación deviene en invisibilidad sociológica y moral, como se argumenta en este ensayo.

El desarrollo de la sociedad moderna está estrechamente vinculado a la instauración en el mundo occidental del principio de razón, particularmente razón práctica, razón instrumental, razón utilitaria, y también razón ecológica. La ciencia es la expresión de este principio de racionalidad que se apodera del mundo, que homogeniza al mundo, que lo disciplina en torno a las necesidades de un proyecto economizador de la naturaleza humana y no humana, de su necesidad de eficiencia, de eficacia, de una relación que quiere ser pragmática, que reduzca costos, tiempos, esfuerzos, bajo un principio doblemente económico: por una parte hace económica, ventajosa y eficiente la relación y, por otra, somete a la naturaleza a las necesidades de la economía (la ganancia, la rentabilidad), es decir, la convierte en medio ambiente del capital.

Las necesidades de la economía capitalista moderna, trasladada a la relación con la naturaleza, cancela o, al menos, dificulta la posibilidad de ver, sociológica y moralmente, los problemas implícitos de una relación que somete y explota para fines mercantiles, de un periodo social e históricamente acotados, a la principal fábrica de vida en el planeta: la naturaleza.

Hay pues un elemento constitutivo de la sociedad moderna basado en la dominación de toda forma de naturaleza (interna y externa), que da lugar a una exclusión ontológica de la naturaleza. La sociología, que en su forma ortodoxa es conciencia de la modernidad, asume una forma equivalente constitutiva para descartar a la naturaleza como factor explicativo de lo social; esto origina una exclusión

epistemológica que se manifiesta en un no ver la explotación de la naturaleza y su papel constitutivo de la sociedad moderna industrial. Esta dominación y sometimiento no es aleatorio, circunstancial; es más bien obra de una necesidad del ser de la modernidad y de su reflexión sociológica. La naturaleza tiene que ser domesticada y sometida, puesta al servicio de los humanos y de los procesos humanos que comandan la modernidad. Este sometimiento está arraigado, aparece como natural, como una especie de deber ser. Es factor de legitimidad de la modernidad y de sus logros; la dominación emerge como medida de su progreso, y también como fundamento de sus propuestas de redención humana: "facilita el tránsito del reino de la necesidad al de la libertad" cuando se le analiza desde la mirada más crítica y radical de la modernidad, la perspectiva marxista.

En la medida que el sometimiento y devastación de la naturaleza constituye a la sociedad moderna, que sobre su base se construye el edificio de la modernidad, este carácter fundacional de la relación de dominación le impide ver, entender, que el daño ambiental que genera no solo es resultado de su despliegue, sino que está en la esencia de su ser. La sociedad moderna no se ve a sí misma con la objetividad que su expresión científica reclama a toda forma de conocimiento, no problematiza sus propios fundamentos; no puede plantearse su relación con la naturaleza como un problema: como un problema de conocimiento, como un problema moral. Cuando lo hace, cuando piensa en lo irracional de la devastación de la naturaleza por el despliegue de la industrialización y de la economía de mercado, lo cual ocurre en momentos de crisis, cuando se enfrenta a sus límites, emerge la posibilidad de la autorreflexión, de una conciencia crítica; no obstante, su preocupación no se dirige a una razón

que ha exacerbado su componente instrumental, utilitario, sino más bien a insuficiencias en el despliegue de la razón, a errores en su aplicación o, al supuesto de que "aún no tenemos suficiente razón".

La acción correctiva propuesta por la propia modernidad para resolver la crisis ambiental que ella misma provoca consiste, por tanto, en llevar a su extremo el principio de razón, una radicalización de la modernidad y sus métodos para resolver la crisis que esos mismos métodos han desatado. El interés no es por un mundo no humano que agoniza, sino por el futuro del desarrollo de la sociedad moderna capitalista, en su necesidad de una naturaleza sana y robusta proveedora de recursos y materias primas. Se trata de la búsqueda de soluciones que la hagan perdurable, sostenible; la búsqueda correctiva de sus excesos, la identificación de sus límites, los remedios que le brinda la ética protestante de la razón ecológica del Desarrollo Sustentable (Eder, K., 1996; Eckersley, R., 1992), una ética de la austeridad, de la prudencia, de la piedad, de la puesta en práctica de una mirada amable, amigable con la naturaleza a fin de que, parafraseando el lema del Desarrollo Sustentable, "las corporaciones económicas que regirán las vidas de las generaciones futuras, puedan seguir contando con las materias primas que le brinda la naturaleza"; haciendo así sostenible, sustentable no a la naturaleza, sino a la relación capitalista de explotación de la naturaleza (Escobar, A., 1996, 1999).

La explotación, el sometimiento, la puesta al servicio de la modernidad, como una condición de vida no problematizada construye una invisibilidad, una no percepción, que obstruye la mirada analítica, impidiendo percibirla ontológicamente y como un problema de conocimiento; más difícil resulta percibirla y

construirla como un problema moral; como algo que importe no sólo como medio sino también como fin.

La percepción y la aprehensión conceptual de la dominación y sometimiento de la naturaleza como factor explicativo de su devastación, así como del advenimiento de la crisis que le es inherente, requiere de una construcción, de un cambio valorativo y normativo que construya la capacidad de ver, de pensar, lo que de otra manera queda oculto o se hace invisible. Esta capacidad de ver, es una cuestión histórica, requiere por una parte de la exacerbación y del agotamiento del modelo de desarrollo que provoca la crisis. Pero requiere también de una construcción de la idea del daño ambiental, de una reconstrucción de las nociones de calidad de vida y de bienestar, y de la incorporación de la devastación de la naturaleza en el sistema de valores como algo que importa, que es socialmente significativo (Weber, M., 2016), que hace ruido social y genera conciencia (Beck, U., 1995), conciencia ambiental, pero no cualquier conciencia, conciencia del daño y de la devastación como algo que afecta no sólo a un sistema social, o a un grupo social, sino a la fábrica misma del sistema de la vida, incluyendo el socavamiento del proyecto civilizatorio basado en la devastación de la naturaleza.

RAZONES DE UNA EXCLUSIÓN

Cuatro aspectos destacan de esta ausencia del mundo natural como factor participante en la constitución y en la explicación del ser social, sobre todo en los fundadores de la ciencia de la sociedad, la sociología. Razones similares explican la otra gran ausencia de la naturaleza en una gran parte del pensamiento moderno: el mundo natural como sujeto de consideración moral y motivo de una auténtica conciencia ambiental; su reducción a simple medio ambiente, escenario de la acción humana. La parte central de este trabajo se organiza alrededor de estas razones.

Antes de presentar estos cuatro argumentos, es necesario dejar sentado, tomar como punto de partida y referencia general, que en esta reflexión se parte, primero, del principio de que lo que aquí se discute como relación sociedad moderna-humanidad-naturaleza, no ocurre en un mundo neutro, ideológica y políticamente neutro, sino en un mundo social regido por relaciones de poder. Por tanto, la relación humanidad-naturaleza, incluyendo desde luego la relación sociedad moderna-naturaleza, en la cual la primera se constituye, domina, y beneficia de la segunda, no quiere decir que todos los humanos, o todos los que comparten y construyen la modernidad se beneficien de la misma manera.

Tal relación está mediada por la desigualdad, el dominio de unos sobre otros, por la economía y el poder; la relación de dominación de la naturaleza, ocurre por medio de un orden social y por las estructuras de poder y dominación de este orden; produce, por tanto, ganadores y perdedores en el ámbito de lo social. Es decir, no asumimos que bajo el argumento de

que la modernidad lleva a cabo una relación con la naturaleza en la que el hombre, lo humano, o la sociedad resultan beneficiadas, estemos implicando que todos los humanos, de manera igualitaria, resulten beneficiados de esa dominación y relación utilitaria con la naturaleza. Resultan beneficiados quienes comandan los procesos desde los ámbitos de la economía, la política y la cultura.

En segundo lugar, se parte, también, del principio que el dominio y explotación sobre la naturaleza y su conversión en mercancía, en economía, comprende también a la naturaleza humana, a la fuerza de trabajo humana, vista en su inclusión en el proceso de trabajo, esa energía natural constitutiva del trabajo humano que, transformada en mercancía, se compra en el mercado por su valor como fuerza de trabajo, genera productos, plusvalor, mercancías, valores de uso que sólo importan como portadores de valor, y de su expresión cuantitativa que se manifiesta en el intercambio, valor de cambio, el cual regula la relación sociedad-naturaleza en el periodo moderno (Marx, K., 1971, 1998).

Problematizar la relación sociedad moderna-naturaleza como condición de posibilidad de conocimiento y de consideración moral

El primer aspecto a considerar sostiene que para incluir a la naturaleza y al mundo no humano en general, como un objeto de reflexión sociológica y sujeto de consideración moral, se requiere su problematización, la mirada crítica de la relación autodestructiva de la modernidad con su sustrato natural; una reflexión científica y filosófica no condescendiente, y una mirada más allá de la utilitaria y afirmativa. De la misma manera que la desigualdad entre los humanos se plantea como

un problema ético y moral (Rousseau, J. J., 1982), como un problema económico y político (Marx, K., 1980, 1998, 2003, 2005) y como un aspecto fundamental en la constitución de la idea del hombre en tanto ser con dignidad, de elección y libertad (Rousseau, J. J., 1982; Kant, I., 1996), la desigual relación hombre-naturaleza, el sometimiento de la naturaleza, tendría que aparecer con la misma categoría, bajo el mismo estatus, si la ciencia de la sociedad, la sociología, pretendiera convertirla en objeto de su reflexión analítica.

Derivado de lo anterior, la ausencia de esta problematización, de una mirada crítica de la relación de sometimiento bajo la cual la sociedad moderna mantiene a la naturaleza, se traduce en una ausencia de conceptos, en una incapacidad teórica para pensar esa relación desde un marco epistémico que separe y distinga lo que tiene que ver con la mirada positiva, afirmativa, constitutiva de la modernidad, de lo que corresponde a su componente negativo, autodestructivo, patológico: una relación que pone en riesgo la viabilidad del mismo proyecto modernizador.

Esta inhabilitación conceptual, podría ser pensada bajo la idea del pensamiento y del conocimiento posible, particularmente de las condiciones de posibilidad del conocimiento, condiciones sociales, históricas, políticas, epistémicas, ontológicas, naturales y fisiológicas, todas ellas constitutivas del observador y de su construcción, lo observado. Por lo tanto, ver o no ver no es solo una cualidad fisiológica, sino histórica, cultural, social e ideológica. La mirada de los clásicos sobre la naturaleza debe ser entendida en este marco.

La superación de la ceguera analítica de la ciencia de la sociedad, bajo esta idea del conocimiento posible, exigiría la problematización y la crítica del ser y del pensar, de la observación, de lo observado, del observador, así como la

consideración de los límites naturales y fisiológicos del conocimiento, a los que se suma los que impone la misma complejidad del mundo (Kant, I., 1998; Law, J., 2004). La percepción sensorial y la construcción conceptual poseen un carácter natural, social e histórico, requieren de un componente de voluntad y conciencia, y ocurre mediante momentos de inmersión, de separación y ruptura, distancia y exterioridad, cercanía e interioridad con el ser, con lo observado. Estos son aspectos básicos para pensar en las condiciones de posibilidad del conocimiento, de cualquier conocimiento, y en el caso de la ciencia de la sociedad, de la filosofía y de la ética, para hacer posible la inclusión moral, constitutiva y explicativa del mundo natural en la emergencia y constitución de los fenómenos sociales.

La modernidad y su autorreflexión analítica, la sociología ortodoxa, no piensa su relación con la naturaleza como un problema. No la piensa en el sentido kantiano de pensar el conocimiento, es decir, de problematizar el conocimiento, de efectuar la crítica del ser y del fenómeno del ser, de su constitución y de las necesidades de su sustrato y actos constitutivos, de la reflexión crítica de los componentes constitutivos del ser (Kant, I., 1998; Popper, K., 2013). La ciencia social de la modernidad no problematiza la relación con la naturaleza desde el punto de vista analítico; tampoco desde el punto de vista moral. Cuando la piensa lo hace de manera positiva, reduciéndola a teorías, a leyes, objeto de conocimiento, de intervención, como fuerza productiva, factor de reafirmación, de autorrealización, como medio.

Tanto en su dimensión epistémica, como en la ontológica, la naturaleza sólo es escenario, telón de fondo, medio ambiente, ámbito de ocurrencia de la acción humana. Marx, Comte, Durkheim cuyos proyectos de entendimiento del mundo social

son diversos e incluso contrastantes, comparten el marco ontológico y epistémico de la modernidad, de la Ilustración, que es el mismo en el que se expresan el capitalismo, el socialismo, el liberalismo, como propuestas económicas o como orden político. Sus propuestas analíticas y sus derivaciones políticas, el orden social que se desprende, o que explícitamente se propone, corresponde por una parte al marco epistémico de la modernidad regido por la razón y por la aprehensión y conquista científica y tecnológica del mundo, es el de la modernidad en su relación práctica-utilitaria con la naturaleza y, por otra parte, el orden social que se legitima o propone es el mismo de la modernidad, aún en su expresión más radical, la que proviene del marxismo. Por ello socialismo y capitalismo, marxismo y liberalismo conciben de la misma manera a la naturaleza, de una forma utilitaria, como medio y medida de la realización humana. Los hombres quieren conocer la naturaleza como una vía para apropiarse de ella, para servirse de toda ella, sea esta externa o interna, naturaleza no humana y humana (Eckersley, R., 1992; Horkheimer, M. y T. Adorno, 1994; Marcuse, H., 1972).

Estos representantes de la modernidad alientan implícita o explícitamente una relación de dominio-sometimiento sobre la naturaleza, ven este dominio como medida del progreso humano y niegan a la naturaleza un estatus propio, considerándola sólo factor y recurso para la empresa humana. La sociología clásica, particularmente los padres fundadores aquí analizados, hablan profusamente de la naturaleza; Marx es el más consistente y el que de manera más explícita hace de la naturaleza un tema. Pero Weber también la considera, lo mismo que Durkheim. Pero lo relevante es analizar qué idea de naturaleza tienen en mente, qué quieren decir con naturaleza, y cuál es esa naturaleza que en momentos parece convertirse en

objeto de sus preocupaciones. La naturaleza es tema central del joven Marx, particularmente en su reflexión sobre la enajenación. Por una parte, la naturaleza aparece como pérdida, como alienación, como separación del hombre, del campesino de sus medios de subsistencia, de su objeto de trabajo y de su medio de realización, en una mirada en la que la preocupación no es la naturaleza sino el hombre, el hombre enajenado, incluso de su naturaleza interna, de su fuerza de trabajo y, por supuesto, del producto de su trabajo. Por otra parte, la naturaleza en sí pareciera también importarle al joven Marx (2005), en la medida que asume que el hombre y la naturaleza viven en interdependencia, en una unión básica y fundacional, en intercambio constante, pero en un intercambio en el que la naturaleza es el punto de partida y el elemento central, no el hombre, por cuanto el hombre es naturaleza, y la conciencia humana no es, al final de cuentas, conciencia humana sino conciencia de la propia naturaleza, conciencia de sí. También en El Capital (1998) y en otras obras tardías existe una consideración sobre la naturaleza de tipo analítico explicativo y de carácter ético.

No obstante, y este es uno de los argumentos de este libro, Marx, lo mismo que los otros clásicos, Weber y Durkheim, no habla necesariamente de naturaleza en el sentido contemporáneo, no piensan, por ejemplo, en la naturaleza como un valor en sí misma y como algo necesariamente que importe más allá de su utilidad para los proyectos de realización social, política y humana, como algo merecedor de consideración moral, y motivo de conciencia ambiental por su existencia independiente y al margen de las necesidades humanas.

Es difícil encontrar en la obra de Marx una reflexión sobre la naturaleza con estas características, aunque en ciertos momentos y pasajes pareciera aproximarse, de manera aislada,

a ello. Todos los intentos por encontrar, hurgando en la obra de Marx, una reflexión sobre la naturaleza, más allá de su relación utilitaria, resulta algo vano y forzado. Como decimos, aparecen algunos atisbos en párrafos aislados, en frases halladas en distintos pasajes no articulados y no integrantes de la argumentación central de su obra. No obstante, en la parte fundamental de su trabajo, en sus reflexiones más sistemáticas y más congruentes con el sentido y propósito fundamental de su obra, la naturaleza no existe como entidad con valor propio (Eckersley, R., 1992; Harward, T., 1994; Baxter, B., 1999).

El marxismo quiere someter la naturaleza, convertirla en factor productivo y fuente ilimitada de riqueza, sustento de un proyecto humano libertario, lo cual presupone una naturaleza bondadosa e inagotable, dispuesta para servir como medio para una sociedad presuntamente igualitaria.

Por ello para algunos integrantes de la ecología política, es necesario superar la idea de naturaleza en la sociedad moderna, reificada en la teoría marxista, como el medio que permite el tránsito del reino de la necesidad al reino de la libertad. Porque este principio justifica la destrucción del mundo natural. Es decir, la idea de la generación de riqueza, del desarrollo de las fuerzas productivas, en una magnitud tal que permita a los hombres trascender el sometimiento, la tiranía de sus necesidades físicas en un mundo de escasez, a través del aumento de la productividad, de la riqueza que, al margen de la distribución, presuntamente constituye la base del bienestar social. Concebir la naturaleza como el medio para transitar de la necesidad a la libertad justifica su destrucción, su cosificación, su sometimiento (Eckersley, R., 1992). Dotar a la naturaleza de valor en sí, equivale a pensarla como un fin en sí misma, con el mismo estatus que la Ilustración le asigna al hombre, no como medio, sino como fin.

Weber cancela un papel activo a la naturaleza en la constitución del orden social de las sociedades modernas; en cambio le encuentra mayor capacidad de influencia en las conductas e instituciones sociales del mundo antiguo, y de las sociedades más simples del neolítico y, sobre todo, del preneolítico. En el plano metodológico, cuando recurre a los tipos ideales, como una suerte de modelo abstracto de análisis, la naturaleza emerge como factor de mayor a menor influencia, según se avance de las sociedades simples y orgánicas a las complejas e inorgánicas, de las cuales la sociedad moderna industrial constituye su momento más evolucionado. Durkheim acepta un momento analítico de influencia de lo social, como un posible disparador de la diferenciación social, ante el aumento poblacional y la finitud de los recursos de la naturaleza. No obstante, Durkheim es de los clásicos, el más explícito y contundente en la cancelación de los factores naturales en la explicación de los hechos sociales. La necesidad fundacional de la sociología, disciplina sólo justificable en la medida que existiera un orden de fenómenos no explicable por otras ciencias, lo obligó a enunciar que la explicación de lo social no puede ser por otros factores que no sean sociales. No obstante, los tres clásicos coinciden (en un nivel más general y abstracto, más allá de los recortes disciplinarios), en la afirmación de que la naturaleza es el fundamento último de toda forma de vida, humana y no humana.

Marxismo y liberalismo son expresiones de la modernidad y de su proyecto civilizatorio. Ambos son hijos intelectuales de la Ilustración. Creen en el poder de la razón, condenan la explotación del hombre por el hombre, consideran el sometimiento y explotación de la naturaleza como una condición necesaria para sustentar sus proyectos sociales y políticos, aunque el primero persiga fines libertarios de

naturaleza colectiva y el segundo de carácter individual. Ambos miden el progreso humano por el grado de dominio de la naturaleza, y ambos piensan en la relación con la naturaleza como una de sobrevivencia humana en la cual, la naturaleza aparece como un enemigo a vencer, como la fuente de una tiranía que afecta el ejercicio de la libertad humana, como el mundo de la hostilidad y el reino de la necesidad del que hay que liberar al hombre para que éste acceda al de la libertad. La naturaleza no es un fin, sino simple medio, medio ambiente, para el despliegue del capital o para la puesta en marcha de un proyecto libertario comunista.

La modernidad y su relación con la naturaleza tienen que ver también con un cambio en la manera de conocer, que se caracteriza por el hecho de que, aun cuando el conocimiento bajo cualquiera de sus formas equivale a dominación, como lo expresaron Horkheimer y Adorno, en el periodo moderno éste se transforma en un conocer sistemático, racional, acumulado, que se constituye en un poder sin precedentes en la historia humana. La aprehensión cognitiva científica moderna del mundo y la manipulación tecnológica que hace posible, revolucionaron también la relación productiva, la cual devino economía, relación funcional, utilitaria y fundamentalmente instrumental; es decir, un proyecto civilizatorio, el de la modernidad, que hace de su relación y dominio de la naturaleza su medio fundamental de realización (Hayward, T., 1995; Baxter, B., 1999; Eckersley, R., 1992). La relación sociedad-naturaleza propuesta y conducida de esta manera, que desde fuera de la sociedad moderna pudiera verse como una relación patológica, desde dentro de ella, como se dijo, es forma natural, positiva, re-afirmativa de relación.

La ciencia y la tecnología tienen diversos propósitos en la narrativa de la modernidad. Pero la fundamental es disciplinar

a la naturaleza. Por una parte, mediante teorías, leyes y modelos. Por otra, mediante su intervención tecnológica. Ambas ponen a la naturaleza en condiciones de ser explotables por el capital y de ser reguladas por el mercado. Es éste, con sus leyes de la oferta y la demanda, quien decide su destino, su utilidad, y la magnitud en que es requerida y demandada por las necesidades de la producción y el consumo; en pocas palabras, los grados, niveles y la intensidad de su destrucción. Este sometimiento se traduce al final en destrucción, autodestrucción, y por esta vía, negación de la modernidad, de sus fundamentos materiales. Eder (1996) ve este proceso como resultado de colocar al valor de cambio como el principio regulador de la relación de la moderna sociedad industrial con la naturaleza. El desarrollo del pensamiento científico de la modernidad, sobre todo guiado por una razón instrumental, apartándose de su componente crítico, se convierte en medio e instrumento para la manipulación de la naturaleza y su conversión en producto intercambiable, objeto de transacción financiera, intercambio regulado por el mercado, base de un pensamiento que por ello asume la apropiación económica de la naturaleza como una economía natural (Eder, K., 1996).

Ninguno de estos propósitos hace visible la relación de explotación con la naturaleza como algo problemático, como algo que deba ser superado; tampoco conducen a su consideración moral; mucho menos a la superación de su condición de medio, para los fines de algo, de alguien más.

Romper con la ortodoxia sociológica de 'lo social por lo social'

Segundo aspecto; para ver la naturaleza, para pensarla en su dimensión constitutiva y explicativa de los fenómenos sociales,

es necesario romper con la ortodoxia sociológica, con algunos de los principios más atesorados por los padres fundadores. Es necesario someter a revisión este otro aspecto de la relación sociología-sociedad moderna, el que tiene que ver con la explicación del hecho social bajo el principio de autonomía de lo social, sobre cuya base se quiere explicar el objeto de estudio, la sociedad; la sociedad moderna para ser más precisos. Es decir, se trata de cuestionar al pensamiento sociológico que amanece en el siglo XX tomando el mandato de la modernidad de explicar al ser bajo el principio racional auto explicativo, autorreferencial del mismo ser; problematizar la idea de que el ser se explica exclusivamente por el ser mismo, en este caso el ser social explicado por el mismo ser social (Durkheim, É., 1986). En el pensamiento de la modernidad y en la sociología ortodoxa, se trata no sólo de retirarle a lo natural su dignidad propia, sino además descartarlo, descalificarlo constitutiva y epistémicamente, de la misma manera que se nulifica lo no racional, lo encantado e irracional del mundo (Weber, M., 1946, 1992) como constitutivo de lo social, así como cualquier agencia de lo natural y lo no social en la conformación de los hechos sociales (Latour, B., 2008, 2012; Povinelli, E., 1995). Habría que plantear, como se ha sugerido, un nuevo encantamiento, un reencantamiento (Landy, J. y M. Saler, 2009), o una restitución analítica del sobreviviente, nunca desaparecido encantamiento del mundo, como factor constitutivo y explicativo de lo social.

En su "Ecofemism and the Revolt of Nature", Ynes King deja ver que el racionalismo desencantador del mundo, que sustenta a la sociedad moderna capitalista, es responsable de la muerte mental, conceptual de la naturaleza: "El desencantamiento del mundo que hizo a un lado las creencias mágicas y espirituales calificándolas de supersticiones,

realizando al mismo tiempo la muerte de la naturaleza en la mente de los hombres, hizo pedazos la esfera tradicional de influencia de las mujeres" (King, Y., 1981: 202).

El feminismo ecológico tiene, de acuerdo con King, el propósito de procurar el reencantamiento del mundo, lograr la reconciliación de lo material con lo espiritual, el ser en el mundo, el conocer el mundo. Beck (1995) alude al tránsito de lo rural a lo urbano operado por la modernidad como factor contribuyente a la invisibilización de la naturaleza.

El desencantamiento es el resultado de un proceso de racionalización y uniformización del mundo, de instauración de un pensamiento totalitario que suprime todo lo que aparece como obstáculo al despliegue de la razón bajo su forma utilitaria, instrumental; es una condición necesaria para la intervención en el mundo y su sometimiento por la lógica de la sociedad moderna comandada por la economía. Anuncia también el surgimiento de nuevos mitos, una nueva religión: el mito y la religión de la ciencia como forma única de conocer al mundo y nuestro ser en el mundo, al tiempo que descalifica todas las otras formas de conocimiento por pre-científicas y subjetivas. Se impone una práctica epistémica en donde el conocimiento y la objetividad sólo son posibles mediante la distinción, separación y alejamiento del objeto. Cualquier práctica cognitiva en la que sujeto y objeto aparezcan entremezcladas es reducida al campo de la magia, el mito, lo irracional; una puerta que se abre al reino indeseado de la subjetividad (Horkheimer, M. y T. Adorno, 1994).

El mundo encantado, el pensamiento mágico, el mito y otras formas no racionales de ser y vivir en el mundo, con el mundo, pudieran ser interpretados como una forma intuitiva de vivir y conocer el mundo, particularmente con el mundo no humano; pero también una posibilidad de acercamiento de lo no humano

con lo humano; una expresión, posibilidad comunicativa activada tanto desde lo humano, como desde lo no humano (Kohn, E., 2007; Lezama, J.L., 2016; Povinelli, E., 1995, 2001) racional, significativa, deseada y entendida por otros (Weber, M., 2016).

En la cuestión de la no presencia de la naturaleza en la reflexión sociológica la dificultad es mayor, es más de fondo, más esencial, más profunda, es un problema que tiene que ver más bien, como se verá en la siguiente sección, con la constitución no sólo de la sociología sino de la sociedad moderna como tal, de la cual la sociología es una expresión, su expresión, intento o pretensión científica en el campo de las ciencias sociales. Por ello la ceguera sociológica, la no percepción de lo natural como objeto de reflexión, tanto como problema real, como del pensamiento, tiene más bien que ver con una no problematización de la naturaleza por parte de la misma sociedad moderna desde su dimensión social, ética y política. La verdadera relación cognitiva de la sociedad moderna con la naturaleza es la que se da desde las ciencias naturales; ésta es una relación positiva, afirmativa, condescendiente.

El marco analítico de las ciencias naturales, es decir, el intento por explicar las cosas del mundo, la naturaleza, primordialmente desde el punto vista de la racionalidad y los métodos científicos, y los productos de esta relación cognitiva, constituyen las bases no sólo de un cambio de perspectiva epistémica que buscó la explicación del mundo en sus propias estructuras internas, fuera de las explicaciones extranaturales, principio que se adopta en el nacimiento de la sociología, sino también están en el origen de la revolución del pensamiento filosófico y político del siglo XVII y sobre todo de su

radicalización en el siglo XVIII con la Ilustración (Descartes, R., 1971; Diderot, D., 1992; D'Alembert, 2005).

Contra esta recaída en la trascendencia proclama la filosofía de la Ilustración, tanto para la naturaleza como para el conocimiento, el principio puro de la inmanencia. Ambos tienen que ser concebidos por su propia naturaleza, que no es algo oscuro y misterioso, impenetrable al entendimiento, sino que se compone de principios del todo accesibles, que éste puede descubrir por sí mismo y aclararlos sistemáticamente [Cassirer, E., 1972: 63].

Esta aprehensión cognitiva del mundo y la manipulación tecnológica que hace posible revolucionaron también la relación productiva, la cual devino economía, relación funcional, utilitaria, y fundamentalmente instrumental; es decir, un proyecto civilizatorio, el de la modernidad, que hace de la relación y dominio de la naturaleza su medio fundamental de relación (Hayward, T., 1995; Baxter, B., 1999; Eckersley, R., 1992). La relación sociedad-naturaleza propuesta y conducida de esta manera, que desde fuera de la sociedad moderna pudiera verse como una relación patológica, desde dentro de ella misma, como se dijo, es forma natural, positiva, re-afirmativa de relación.

Este sometimiento de la naturaleza a las necesidades de la sociedad moderna por medio del conocimiento, la tecnología y la economía, haya su correlato social en la primera propuesta sociológica, la de Augusto Comte (2012), quien plantea como tarea de la naciente ciencia social, el sometimiento de la sociedad a leyes científicas, de tal manera que el conocimiento, el entendimiento de tales leyes permitiera a la humanidad, al hombre, adaptarse, vivir en armonía, no transgredir estas leyes

en las que se expresaría el modo natural de operar de la sociedad (Marcuse, H., 1982). Y ese papel inicial de la sociología después de Augusto Comte, con la segunda propuesta constitutiva del campo, el que se considera el verdadero acto fundacional, el postulado por Durkheim (1974), quien plantea, entre otras, dos cuestiones básicas en su intento por construir el campo de la ciencia de la sociedad, la sociología. Primero, la explicación de lo social por lo social y, segundo, el intento por limitar la actividad subjetiva, el sesgo subjetivo en la generación de conocimiento, considerando a los hechos sociales como cosas y proponiéndole al sujeto someterse a una suerte de proceso de destilación que lo libere de los prejuicios y pasiones humanas (Popper, K., 2013).

De alguna manera la sociología recurrió a la estrategia de modelarse a sí misma sobre la biología, argumentando a favor de un campo específico y un reino autónomo de hechos, en este caso pertenecientes a lo social o a la sociedad. Tal reino de hechos sociales presuponía su separación y su antítesis con la naturaleza [Macnaghten, P. y J. Urry, 1998: 8].

Estos dos esbozos, estos dos planteamientos para una ciencia de lo social, el de Comte, que pretende llevar de manera directa el método científico positivo al estudio de la sociedad a partir del modelo de las ciencias naturales, y el de Durkheim, que aplica la lógica de la racionalidad en su fundación sociológica, pero separando a las ciencias del hombre de las de la naturaleza, son herederos directos de la propuesta cientificista y racionalizadora provenientes de las ciencias naturales de los siglos XVII y XVIII. Una es la necesidad expresada por los fundadores del pensamiento moderno, sobre todo por la Ilustración, de explicar los fenómenos de la

naturaleza, los hechos del mundo, por medio del descubrimiento de sus leyes internas (Habermas, J., 1985), del movimiento interno del ser, de los fenómenos de la realidad (Descartes, R., 1971; D'Alembert, J., 2005, 1994; Condillac, È., 1798). El otro es la exigencia del espíritu científico por expulsar al sujeto de la relación cognitiva, las emociones, los sentimientos, los sesgos y los prejuicios (Morin, E., 1995; Popper, K., 2013; Adorno, T., 2013; Durkheim, É., 1974).

La sociología ortodoxa asume el principio científico racionalista de la modernidad. Se trata de explicar a lo social por lo social. Con ello se cancela toda posibilidad de intervención explicativa de lo no social, lo no humano, lo cual al mismo tiempo se invisibiliza.

La invisibilidad de la naturaleza necesidad constitutiva de la modernidad y de la sociología

Tercer aspecto; la invisibilidad de la naturaleza en el pensamiento sociológico ortodoxo no puede ser obra de un descuido, una distracción, sino de una incapacidad de ver atribuible a una necesidad constitutiva de la sociedad moderna, trasmitida a la sociología. Tiene pues que ver que con una no existencia, ni siquiera con una cancelación deliberada de lo natural y no humano, no con un acto intencional, sino algo que nace espontáneo de la esencia misma, tanto de la sociedad moderna, sus valores, sus fundamentos, su necesidad de ser, como de la sociología que es su conciencia social, la reflexión de su ser social en el mundo. Es ésta una no existencia lógica, una imposibilidad lógica o una negación lógica que se produce desde el ser mismo de la modernidad en la medida que su no existencia, la no existencia de la problematización de la relación de la sociedad moderna con la naturaleza, tiene que

ver con su constitución, con su necesidad ontológica de ser, negar, no ver, excluir la relación de dominación con la naturaleza equivale a afirmar a la sociedad moderna que se sustenta en esa relación y en la economización del mundo.

Algunos autores (Beck, U., 1992, 1995) consideran que la crisis ambiental, el problema ambiental contemporáneo, no es percibido por la sociedad moderna porque, para que el daño a la naturaleza y a los humanos sea percibido, es necesario una construcción conceptual previa, la cual requiere de un cambio cultural, un cambio normativo que permita ver, percibir, construir la capacidad o habilidad perceptiva y conceptual, aquello que de otra manera no puede ser visibilizado, no puede ser percibido o reconocido en su estatuto ontológico (Beck, U., 1995). En los años sesenta tienen lugar en el mundo occidental un conjunto de cambios, algunos de ellos de naturaleza cultural; una nueva sensibilidad parece nacer en medio de un cuestionamiento a los valores de una sociedad moderna que empezaba a notar el agotamiento de un modelo de vida sostenido por la búsqueda de valores y satisfactores materiales, los logros personales, el éxito económico y la movilidad social concebida bajo el esquema de la selección natural. En el terreno de lo ambiental este cambio cultural y normativo es alentado por el nacimiento de una percepción del planeta Tierra como algo vulnerable, frágil, pequeño y solitario en la vastedad del universo, estimulado por las imágenes del planeta trasmitidas desde el espacio exterior.

Lo ambiental, en parte como efecto de la crisis, se constituye como un problema, empieza a formar parte del concepto y la norma de calidad de vida; se hace objeto de conciencia y reivindicación. De esta manera el daño ambiental se visibiliza, emerge como ruido de fondo, empieza a tener resonancia social y esto está vinculado con cambios que tienen

lugar en el modo de ser de la modernidad, en el tránsito a la sociedad reflexiva, una sociedad que empieza a ser plenamente moderna, que se aplica a sí misma los principios de la modernidad, que radicaliza la modernidad, que entra en crisis por los efectos colaterales de tal modernidad (Beck, U., 1992) y, no sólo recibe los efectos colaterales sobre sí misma, sino que inicia un verdadero periodo de autorreflexión, de problematización, de ver como un problema lo que antes no era visto como tal, sino que era considerado como la base y necesidad del progreso: esto es, el dominio, sometimiento y puesta al servicio de la naturaleza para los fines humanos, lo cual concluye con su agotamiento y destrucción; la destrucción al final de cuentas de los fundamentos naturales de la sociedad moderna y de cualquier orden social.

Pero la crisis emerge también como un hecho de conciencia, desencadenado por este cambio cultural y valorativo que ocurre también en plena modernidad y, particularmente, en los países desde donde se comandan sus procesos más significativos. Este cambio valorativo hace emerger socialmente nuevas normas sociales, una noción distinta de lo que es la calidad de vida y el bienestar, en ocasiones en contraposición a los valores materialistas de la sociedad industrial moderna. Es este marco normativo nuevo, en el que lo ambiental empieza a importar, a tener significado social, lo que ayuda a construir la capacidad de ver, lo que opera una modificación conceptual que fuerza la capacidad de ver, que construye la mirada, que reconceptualiza la percepción sensorial (Watslawick P. y P. Krieg, 1995), posibilitando la problematización, haciendo emerger la destrucción de la naturaleza, la contaminación como un problema; una operación mental, de reflexión que socava la normalidad, el establishment ambiental, convirtiéndolos en anormal y en momentos en patológico.

La devastación del mundo natural emerge como un hecho de conciencia, como un problema de la realidad mediado por la representación simbólica de la devastación y su traducción en una idea de bienestar, de calidad de vida que se esfuma como consecuencia de la crisis y el daño ambiental, que emerge a la conciencia como producto del alumbramiento que los cambios culturales, valorativos y normativos hacen posible, insinuándose a veces, o mostrándose en ocasiones con claridad. Este proceso desde luego, no sólo ocurre como hecho de conciencia, tiene lugar también en el mundo real, en el mundo moderno y empieza a insinuarse o a construirse también como un problema ético, lo mismo que como un problema de reflexión analítica.

Es la clase media, según Beck (1992, 1995), la que con sus valores, su cercanía al progreso y el 'buen vivir', con sus normas de calidad de vida, quien primero alza la voz, registra el daño ambiental. No obstante, lo que no señala Beck es que la naturaleza amenazada que ve la clase media, está de muchas maneras atada a la propia mirada moderna del mundo no humano; padece de las mismas anomalías que la percepción del mundo de la modernidad con la que la clase media pareciera querer romper. Es ésta una mirada, una percepción y una preocupación ambiental utilitaria y de alguna manera también instrumental. La naturaleza y su devastación vista por el ojo de la clase media no es en sí naturaleza; es como el mismo Beck sugiere, una idea de la naturaleza asociada al bienestar y al confort. Es la erosión de este bienestar y confort proveniente del consumo del mundo natural lo que preocupa a esta clase social. La amenaza de la destrucción del mundo natural deviene en amenaza a un estilo de vida, a una naturaleza proveedora de bienes y servicios.

La propuesta de Beck aún cuando pertinente, es incompleta. No queda claro, por ejemplo, cómo esta forma utilitaria de conciencia 'ambiental' puede generar una conciencia real o un interés real por una naturaleza que pudiera pensarse como un fin en sí mismo, y no como medio para los seres humanos, lo cuales, como se ha dicho, se benefician diferencialmente de ella. De la misma manera no queda claro la forma en que esta conciencia y protesta ambiental pueden corregir: a) por una parte la destrucción de la naturaleza que la sociedad industrial requiere para hacerse sustentable y proveerse sostenidamente de las materias primas y recursos naturales que su incesante crecimiento y competencia económica demandan, b) pero por otra parte, es aún menos claro cómo esta forma de conciencia conducirá a una ética que valore a la naturaleza por lo que vale en sí misma.

Por ello es necesario añadir que, aun cuando el tema ambiental, la destrucción de la naturaleza, la crisis hayan podido ser vistas, primero posiblemente por la clase media, ésta pierde control sobre la definición y destino social del tema, sobre su percepción y visibilidad, entrando en una escena social y política más amplia donde es redefinida y reapropiada por distintos agentes sociales, quienes a la vez expresan diversas concepciones de lo que es lo ambiental, la crisis y sus posibles soluciones. En medio de esto, poco a poco se abre paso una idea de naturaleza y una conciencia ambiental que se aleja de la visión antropocéntrica.

No ver la naturaleza, su invisibilidad, es consecuencia de un hecho de constitución y explicación normativa, cultural y social, ciertamente. Tiene que ver con el conocimiento posible, con las condiciones de posibilidad de un conocimiento, de su posibilidad perceptiva y de su construcción conceptual. El caso de la percepción ambiental de la clase media de Beck ilustra

con claridad este punto. Pero esta invisibilidad es, primero, resultado de la existencia de un conjunto de valores que impiden ver social y sociológicamente la relación de dominación de la modernidad sobre la naturaleza y, segundo, de una lógica autodestructiva, de aquella que deriva del carácter constitutivo de los valores de la modernidad, del hecho de que el sometimiento de la naturaleza, su dominación, su puesta al servicio de los fines humanos, su dominio como medida del progreso humano y su reducción a medio para fines extra naturales, son valores fundamentales para la constitución y afirmación de la moderna sociedad industrial.

La naturaleza es degradada a un reino de la no libertad y de la hostilidad que necesitaba ser sometida y controlada. La modernidad lleva implícita la creencia de que el progreso humano debe ser medido y evaluado en términos de la dominación de la naturaleza, más que bajo cualquier intento para transformar la relación entre humanos y naturaleza [Macnaghten, P. y J. Urry, 1998].

La sociedad moderna y la sociología deben abandonar su carácter auto-referencial (el ser social por lo social), condescendiente (su carácter positivo, afirmativo), para poder mirar y mirarse en el espejo de sus crisis; para ello es necesario problematizar la relación de dominación con el mundo natural y el carácter autodestructivo de esta relación (Macnahgten, P. y J. Urry, 1998; Eder, K., 1996; Leiss, W., 1994).

No obstante, el proceso de construcción normativa y valorativa que permite ver la relación de dominación y sometimiento de la naturaleza por la modernidad, es cualitativamente distinto del que lleva a la construcción ideológica, cultural y normativa de la sociedad moderna y que

construye las condiciones de imposibilidad original que impiden ver la dominación moderna sobre la naturaleza. La primera nace de un acto negativo, disruptivo y disfuncional; aflora en la crisis y es factor de negación de la modernidad. La segunda resulta de un acto positivo, fundacional, es factor de afirmación del orden moderno; es algo que la crisis hace visible y parecería, o una advertencia de una necesidad correctiva, un cambio de rumbo para la sociedad moderna, o bien una oportunidad para una transformación de valores que cuestione la relación de sometimiento de la naturaleza.

Esta relación naturaleza-modernidad tiene que ver con la constitución de la modernidad, con su modo de ser, con su esencia y con los fundamentos que la hacen posible (Hayward, T., 1995; Israel, J., 2012; Berlin, I., 2014, Cassirer, E., 1972). Hay al menos dos condiciones de la modernidad que impiden ver, problematizar su relación con la naturaleza. El primero es la mencionada idea de la necesidad de dominio sobre la naturaleza como un requerimiento de su ser.

El segundo es el lugar de la naturaleza en la reflexión filosófica, científica y política en el pensamiento de la modernidad. Por una parte, la naturaleza es vista como una de las formas de las tiranías que el pensamiento de la Ilustración se propone derribar;[1] la naturaleza se impone sobre el hombre como fuerza bruta, como fuerza natural, como fuerza ciega (terremotos, huracanes, inundaciones, sequías) que amenaza la seguridad, la existencia humana; asume la metáfora de la tiranía natural (Guyer, P., 2005; Horkheimer, M. y T., Adorno 1994), es el dominio completo de la no libertad, lo cual amenaza uno de los fundamentos más valorados del ser y quehacer humano: la libertad.

Klaus Eder introduce un elemento más, que incluye otro ángulo analítico a esta invisibilidad o a esta no existencia como

factor constitutivo. Se trata de la instauración en el mundo moderno de una idea de la relación hombre-naturaleza, o sociedad-naturaleza, en la cual el hombre se enfrenta a la naturaleza en la lucha o búsqueda por su sobrevivencia; la naturaleza asume la forma de una fuerza, un medio, contra lo cual el hombre tiene que luchar para sobrevivir en un mundo natural de hostilidad. La lucha por la sobrevivencia humana lo justifica todo, pero particularmente el sometimiento, la explotación y la puesta al servicio de la naturaleza para los fines humanos; en este caso la naturaleza y su sometimiento aparece también como constitutiva de la empresa humana (Eder, K., 1996).

Por otra parte, la Ilustración problematiza la relación de dominación hombre-hombre, pero no cuestiona la dominación hombre-naturaleza, paso necesario para ver esta relación como un problema: como problema de conocimiento y como problema de la modernidad. La naturaleza no puede, bajo este contexto aparecer tampoco como sujeto de consideración moral; no puede emerger como fin, poseer valor propio, trascender su condición de objeto y medio, evitar su reducción a materia muerta y objeto de dominación, a medida del progreso humano como aparece en los valores de la modernidad. La necesidad afirmativa que lleva a la modernidad a negar sociológicamente el papel constitutivo y explicativo de la naturaleza, es el mismo que lleva a negar, o a no considerarla como fin y merecedora de consideración moral.

Finalmente, la modernidad y la Ilustración en particular, consideran el sometimiento de la naturaleza como forma de ser, como medio de realización de la sociedad moderna, y también como materia prima, materia muerta, recursos, naturaleza imprescindibles en la economización del mundo, sobre todo cuando la economía se disocia de la satisfacción de

las necesidades humanas y se orienta hacia la satisfacción de las necesidades de la propia economía, la rentabilidad, la ganancia.

La sociología no puede ver a la naturaleza en su relación con la modernidad porque asume esta relación como algo normal, natural, que deriva de valores constitutivos, tanto de la modernidad como de la sociología. En su fase formativa tanto la modernidad como la sociología no poseen condiciones de autoinspección, ni la mirada crítica que permite la distancia, la separación, el viaje a lo exterior, el retorno interior de la modernidad que hace posible la mirada desde fuera y desde dentro, no socio-céntrica, no moderno-céntrica.

Más aún, es necesario no sólo un viaje al exterior de lo moderno, sino también al exterior de lo humano, un intento de comprensión del mundo desde el lado no humano; una revisión al principio de razón como ordenador del mundo, de su conocimiento, de sus formas de apropiación, ontológica y epistemológicamente, y una reinserción en el mundo moderno alimentado con esta mirada.

La crisis 'abre los ojos', construye la mirada social y sociológica

El cuarto aspecto a destacar de esta ausencia de la naturaleza como factor constitutivo y explicativo de los hechos sociales y como sujeto de consideración moral, plantea la idea de que es en los momentos de crisis cuando, tanto la sociedad moderna como la reflexión sociológica, piensan a la naturaleza como entidad con valor propio y llegan incluso a considerarla fuera de la relación utilitaria que predomina en la sociedad moderna. Por lo tanto, la crisis ambiental contemporánea y la reflexión sociológica sobre esa crisis no es sólo producto, como

señala Beck (1992, 1995), de la radicalización de la modernidad, el efecto de una modernidad feudal que se aplica a sí misma los principios de la modernidad, sino sobre todo una crisis de sociedad, de civilización, que tiene que ver con el agotamiento y posible extinción del sustrato material, de la base natural, de la reserva de recursos que la hacen posible.

Es una naturaleza agotada y exhausta la que se presenta ante el proyecto modernizador, planteándole al sistema social sus límites, demarcando la frontera precisa, la condición de posibilidad última, más exacta, de un modelo que aniquila sus propios fundamentos; una aniquilación que ocurre, precisamente cuando la relación hombre-naturaleza, que tiene lugar en el periodo moderno, no sólo transgrede los límites de su materialidad, sino que transgrede también los principios de la convivencia ecosistémica, los cuales regulan los equilibrios ecológicos, la relación depredador-presa, para permitir a las distintas especies, al mundo humano y no humano desplegarse y realizarse, al llevar la economización del mundo, la transformación en mercancía de la naturaleza humana y no humana a ese grado extremo en el cual, no sólo se exacerba la explotación de la naturaleza, sino que además la economía alcanza también un grado extremo de separación con las necesidades humanas, poniendo al mundo humano y al no humano al servicio de la economía, del mercado, es decir, de la rentabilidad y la ganancia; esto es, la completa desaparición de los valores de uso y el predominio pleno del valor y su expresión como valor de cambio, el cual rige y comanda la relación con toda forma de naturaleza.

Es el efecto de esta naturaleza exhausta por el sometimiento y explotación en su relación con la sociedad moderna industrial lo que se expresa y hace crisis en el periodo actual, lo que sienta las bases de la crisis ambiental contemporánea. La crisis

no sólo permite ver la relación de sometimiento de la naturaleza y sus límites, sino también le abre paso, permite a la naturaleza, a lo no humano insinuarse, una posibilidad de comunicación, el viaje a lo exterior, del otro, que pudiera hacer posible la mirada invertida de la relación naturaleza-sociedad moderna; humanidad-naturaleza. La crisis opera como una especie de sueño que sirve de medio para que la naturaleza exprese su voz, su 'verdad', su ser en el mundo, si pudiéramos pensar la relación desde el lado 'activo' de la naturaleza.

La crisis ambiental abre espacios de reflexión, posibilita la reflexión, crea condiciones para la reflexión, invita a la reflexión, reconstituye la percepción, sacude la conciencia, la propone, y es lo que explica el inicio de la problematización de la relación de dominación de la modernidad sobre la naturaleza; la crisis "abre los ojos" de la sociología, de la sociedad moderna y le muestra el carácter autodestructivo (Macnaghten, P. y J. Urry, 1998; Eder, K., 1996; Beck, U., 1995) de un orden social que destruye los fundamentos naturales de su existencia, planteando también la necesidad de su inclusión moral.

Pensar críticamente la relación naturaleza-sociedad de la modernidad en su doble carácter utilitario y autodestructivo no puede ser sino situándose, de alguna manera, fuera de la modernidad; deshacer en el plano de la abstracción, el momento constitutivo de la modernidad y de la sociología, escapar a la idea de sometimiento como una forma natural, a-histórica de relación, abandonar la relación fetichizada de lo moderno como forma universal y fatal de relación: la crisis ayuda también a abrir esta salida (Eder, K. 1996; Macnaghten, P. y J. Urry, 1998). Esto, desde luego a condición de un reingreso a la propia modernidad (Luhman, N., 2009) alimentado con una nueva posibilidad de conocimiento, de realidad, de ser en el mundo; una que sitúe en su temporalidad,

en su naturaleza social e histórica el sometimiento de la naturaleza humana y no humana por lo social. Por ello, sólo la crisis de la sociedad moderna, en sus momentos de ruptura, en sus territorios agrietados, en sus momentos de distracción, durante sus lapsus o en sus actos fallidos, cuando algunos de estos momentos hacen posible situarse fuera de sus límites epistémicos y ontológicos permiten, por una parte a la sociedad, pensar esa relación desde un punto de vista crítico. Sólo en estos momentos de lapsus, cuando la modernidad sueña, cuando sus guardianes también duermen, cuando padecen también de somnolencia, puede insinuar sus secretos, sus remordimientos, su verdadera relación con lo no humano, su relación patológica. Por otra parte, la propia crisis abre el camino a la naturaleza para expresar su ser, comunicar su ser, una comunicación posible de lo no humano hacia lo humano.

La sociedad moderna pareció cómoda en su relación con la naturaleza, hasta el punto en que lo permitía el fluir de recursos, de insumos a la economía y satisfactores para el bienestar de los beneficiarios de sus promesas y logros. Cuando esto hace crisis, cuando su reflexión, su pensamiento crítico en el campo de la ciencia social muestra los límites del crecimiento y cuando sus remedios domésticos, el Desarrollo Sustentable, muestran su incapacidad para hallar una cura para los males del sistema, para hacerlo sostenible, durable en el tiempo, y cuando aparecen los primeros síntomas y consecuencias de la crisis, la sociedad moderna, y también la sociología, se permiten dudar de sus certezas, cuestionar y entrever su relación autodestructiva con la naturaleza.

De otra manera, en periodos de bonanza, de optimismo, cuando el sometimiento de la naturaleza brinda frutos, aunque sean transitorios, que permiten alcanzar un cierto nivel de bienestar, extensible a mayores sectores, sobre todo del mundo

desarrollado desde donde se comanda el sistema económico mundial, la sociedad moderna no parece tener motivación estructural, de fondo, para pensar su relación problemática con la naturaleza.

La crisis que agrieta los pilares de la modernidad, abre fisuras en la concepción optimista y positiva de su relación con la naturaleza, permite revisar la mirada moderna y humana hacia la naturaleza de manera invertida, humanamente descentrada, situándolas en su inserción ecosistémica, en su ser en el mundo, ubicarlas en el sitio que les corresponde dentro del universo de lo no humano, no como el lado activo, centro, punto y destino final del mundo en su totalidad (humano y no humano), sino como un componente natural, social e históricamente constituido coexistiendo con otros seres de vida y no vida. Una especie de revolución copernicana aguarda para poder mirar con otros ojos y trascender la relación de dominación y sometimiento de lo no humano por el ser humano de la modernidad.

El hombre y la sociedad serían considerados en su dramática necesidad de la naturaleza y del mundo no humano. Pero también bajo la relación opuesta: la naturaleza necesitando de lo humano, en la misma medida que requiere de las otras especies para sobrevivir, para constituirse y diversificarse en su complejidad; más aún en la medida en que la conciencia humana, momento también de la evolución, puede ser asumida como conciencia de la propia naturaleza, naturaleza hecha conciencia (Bookchin, M., 1982; Marx, K., 2014), posibilidad, responsabilidad, compromiso humano con la naturaleza, con el planeta, y con lo no humano. La conciencia humana, sin cancelar otras formas posibles de conciencia dentro de lo no humano, mirando la destrucción, reflexionando sobre la devastación resultante de la intervención humana, y de

la proveniente de causas no humanas, sería conciencia del mundo, de los mundos, de lo humano y no humano, naturaleza que toma cuidado de sí misma, vigilante, procuradora del mantenimiento del sistema de la vida planetaria que la relación moderna con la naturaleza amenaza y socava.

En el campo de las ciencias sociales, algunos pasajes de la antropología pudieran dar cuenta de esos momentos de distracción, cuando la Modernidad duerme, cuando sus estructuras más íntimas insinúan parte de su ser, aflorando esta relación que en sus últimas consecuencias la niega. La antropología llega, en momentos, a operar en parte este proceso de desmitificación, sin desconocer que la antropología también es en mucho expresión e instrumento de la modernidad. Pero la antropología, a diferencia de la sociología, tiene contacto y se contamina de lo no moderno, puede efectuar consciente o inconscientemente, el viaje con retorno al exterior. Posibilita otro tipo de contacto, otro tipo de contacto en el cual está implícito el mundo de lo irracional al cual es más sensible, el mundo encantado que la racionalidad pretende aniquilar, pero cuya persistencia señala también su carácter inherente, constitutivo de la acción humana. Es justamente en el debate antropológico actual, más que en el sociológico, donde la naturaleza está teniendo cabida; donde lo no humano está entrando en la discusión de las ciencias sociales. En donde el mundo de lo no humano reivindica lo que la modernidad le ha negado, su estatus de realidad con un valor intrínseco, como una realidad expresiva, necesitada de comunicación con lo humano.

Mucho del mundo que involucra a la naturaleza, lo no humano aquí mencionado, los objetos, las cosas, la naturaleza, no participan del orden de la razón; persisten en un mundo encantado, desestructurado, que la vida moderna no sólo niega,

sino que pretendió eliminar. Ese mundo encantado resistió el desencantamiento, y aparece por todas partes, se subleva en todas partes, se subleva en su necesidad de ser, de ser conocido epistémica y moralmente; se subleva en su relación con el proceso civilizador, sobre todo con la actual etapa de la globalización.

Desde el punto de vista analítico, lo no humano intentando, forzando, tratando la comunicación con el mundo de lo humano (Kohn, E., 2007, 2013; Latour, B., 2008, 2012; Povinelli, E., 1991, 2005; Bird-David, N., 1990, 1992: Low, J., 2004; Viveiros, E., 2012; Bennet, J., 2010). Desde el punto de vista ético, la naturaleza, lo no humano emergiendo como un fin en sí mismo, como un valor por sí mismo. El arte abre también una puerta al conocimiento, crea condiciones de posibilidad, permite salirse de la lógica de lo moderno, más aún de lo racional para, desde otro terreno, desde una cierta exterioridad, abrir una vía de acceso no convencional de conocimiento y comunicación con lo no humano o con lo humano no moderno, no racional (Horkheimer, M. y T., Adorno 1994; Artaud, A., 2007).

Esta crisis de la sociedad moderna ha generado diversas respuestas. Respuestas que, para conjurar el carácter autodestructivo de la modernidad en su relación con la naturaleza, exigirían un cambio radical, un cambio en la concepción misma de la modernidad, un cambio de sus valores, o más bien una extensión de los principios con los que piensa el problema de la desigualdad y explotación entre los humanos, al sometimiento en que mantiene a la naturaleza, un cambio de la idea de la naturaleza como materia prima, como recursos naturales, como insumos para una economía independizada de lo humano, distanciada de los mismos objetivos humanos del discurso de la modernidad. Un cambio de relación que suprima

al valor de cambio, al mercado, a la economía, como el principio regulador de la relación con la naturaleza.

REFLEXIÓN

El silencio analítico de la sociología respecto a la naturaleza es un caso paradigmático de la relación entre realidad y conocimiento posible, así como de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento. ¿Qué es lo que invisibiliza a la naturaleza en la sociología clásica? Una primer respuesta es el no plantear su relación con la modernidad como un problema. Y cómo ocurre el tránsito del no problema a problema. Cuando esa relación adquiere una disfuncionalidad para una de las partes de la relación: la naturaleza o la sociedad.

La problematización de la relación sociedad moderna-naturaleza es fundamental para un planteamiento epistémico que visibilice a la naturaleza en la reflexión sociológica y en las ciencias sociales en general, que dé una explicación más convincente de la no existencia de la naturaleza en las ciencias de la sociedad. La visibilización de la naturaleza en el pensamiento social tiene, consecuencias epistémicas, pero también tiene consecuencias éticas. Por una parte se traduce o expresa en una aprehensión más completa de los factores que explican la crisis ambiental y, por otra, posibilita la consideración moral de lo no humano. Restituirle a la naturaleza, al mundo no humano su valor intrínseco, no sólo es brindarle dignidad y estatuto moral, considerarla como algo que importa por sí misma, no sólo como escenario de la acción humana. Equivale también a pensarla en su papel constitutivo de lo social, y proponer una epistemología que la vea desde su lado activo, no pasivo, en la construcción del mundo, especialmente del reino de lo social, del que ha sido desterrada

por obra de la sociología ortodoxa, de los padres fundadores del pensamiento social.

Diversos autores (Latour, B., 2008; Descola, P., 2001; Povinelli, E., 1995; Callon, M., 2002; Low, J., 2004; Kohn, E., 2007; Haraway, D., 1991, entre otros) han propuesto, o incorporado en sus enfoques, la restitución epistémica de lo no humano en la explicación de lo social. No necesariamente su constitución ética. La antropología se ha aventurado, más que la sociología, en la propuesta de una agencia no humana sobre lo humano, plantea rescatar las cosas, los objetos, lo no humano, el espacio, los mitos, como elementos participantes, intervinientes en la acción humana.

Esto, desde luego, ha reforzado el diálogo disciplinario y ha hecho posible el surgimiento de una reflexión propiamente sociológica de lo ambiental que hace intervenir la naturaleza, lo no humano como tema de reflexión, no necesariamente como factor constitutivo de la acción humana. Muchos intentos de inclusión de la naturaleza en la reflexión sociológica, no logran transgredir el marco epistémico de la sociología ortodoxa, de los padres fundadores, de 'lo social por lo social'.

Algunas ramas de la sociología incursionaron desde hace tiempo en esta inclusión explicativa de lo no humano sobre lo humano. La ecología humana, y sobre todo su corriente clásica integrada por la llamada Escuela ecologista clásica de Chicago, pensaron en un modelo explicativo donde lo natural, o una idea de ello, lo territorial, aparecía como factor determinante de ciertas conductas humanas. No obstante, esto natural que está en el centro de esta escuela de pensamiento, es una idea de lo natural que tiene que ver con una imagen de la naturaleza entendida bajo la metáfora de la competencia y la lucha por la sobrevivencia. Otra rama, la sociología urbana, muestra también un componente no humano, territorial, una idea de lo

espacial como constituyente de actos, conductas, hechos humanos. Quizá el mejor representante de esta perspectiva es Henri Lefebvre. Georg Simmel, en alguna parte de su obra, juega también con esta imagen de lo espacial, en términos territoriales de extensión, cercanía-lejanía, como explicación de ciertas conductas humanas.

Klauss Eder, en su obra: The Social Construction of Nature, es un claro ejemplo de una inteligente propuesta para pensar sociológicamente, críticamente, la relación de sometimiento del mundo no humano bajo la relación naturaleza-sociedad en la moderna sociedad capitalista industrial; pero también es paradigmático del apego, la no transgresión a la ortodoxia sociológica. Eder cuestiona esta relación, explica con minuciosidad y convincentemente el fracaso de la teoría marxista y funcionalista para entender y explicar la relación normativa con la naturaleza, en donde rige la lógica de la producción capitalista comandada por el valor de cambio, que desemboca en la economización y mercantilización de la naturaleza humana y no humana. La idea de lucha contra la naturaleza, el principio de la adaptación y de lucha por la sobrevivencia, son las categorías que a su juicio impiden mirar, cuestionar la devastación de la naturaleza efectuada por su apropiación moderna capitalista.

No obstante, el centro de su crítica a estas tradiciones es su carácter naturalista, es la reducción que efectúan al modelo evolucionista de las ciencias naturales, para lo cual propone una triple corrección cultural (cognitiva, normativa y simbólica) con lo cual, a su juicio, se instituiría una verdadera aproximación social o sociológica en el estudio de la relación humana con la naturaleza. Eder establece con claridad su compromiso de estudiar 'lo social por lo social'.

Existen, desde luego, intentos de radicalización para la inclusión de lo no humano en la reflexión social, como es el caso de Eduardo Kohn, que en su obra How Forest Think?" (2013) propone una posibilidad de conocimiento y comunicación inter-especie a partir de su experiencia de trabajo en la selva amazónica ecuatoriana. Los trabajos de Povinelli (Do rocks listen?, 1995), Bird-David, N. (1990, 1992), Munn, N. (1970), Myers, Fred (1986), son también ejemplos de una inclusión de lo no humano, de una restitución de lo sobrenatural, del mito, para proponer un entendimiento de la relación humanos-no humanos que rompen de manera significativa con la ortodoxia del pensamiento social. En ambos casos, lo no humano no es sólo contribuyente a la modificación del curso de la acción humana de una manera cosificada, como cosas que importan, sino como lo señala Kohn, lo no humano emerge, no como simple cosa, sino como portadores de subjetividad, Yos que actúan, interactúan con otros seres de vida y no vida en una posibilidad de diálogo, comunicación, conocimiento inter-especie.

Fuera de estos y otros intentos (Descola, P. y G. Palsson, 2001), parecería muy complicado pedirles a la sociología ortodoxa, al marxismo, a las categorías analíticas, al pensamiento de la modernidad, al principio de razón, a los principios de la competencia, con sus nociones fundacionales de igualdad, libertad, libre albedrío, bienestar, movilidad social, que brinden explicaciones para algo que está fuera de su horizonte analítico, fuera de su 'marco sensorial', es forzar su 'estructura mental', sus marcos epistémicos, su posibilidad de conocer. Todos estos son principios cuyos fines tienen que ver con la realización humana, en la cual la naturaleza aparece como simple medio.

¿No valdría la pena preguntarse, bajo la forma actual de dominación del mundo natural por la sociedad moderna si, por una parte, esta relación es disfuncional para la propia modernidad? O, por otra, viéndolo desde la mirada del otro; ¿es la modernidad, con su relación de sometimiento del mundo natural, disfuncional para la naturaleza y su despliegue evolutivo?, si es que el término disfuncional dice algo en estos niveles del pensar. No oímos a la naturaleza no porque no diga nada, o porque no tenga formas de decir y expresarse, sino porque no entendemos sus códigos, sus signos, sus formas expresivas.

Hay muchas maneras, muchas vías en las que la naturaleza pudiera hacerse oír, hacer sentir su incomodidad; habría que descifrarlas, decodificarlas, descubrirlas en sus señales. Es éste un lenguaje que requiere decodificación. La voz de la sociedad es más entendible, proviene de nuestro mismo lenguaje, de una complejidad del mundo que en parte es humana, de una estructura mental también humana. Las teorías y las hipótesis constituyen esfuerzos, intentos de decodificación, de ordenamiento de hechos, observaciones, percepciones en los que se da cuenta del esfuerzo humano por entender el mundo. No obstante, en estos esfuerzos cognitivos no escuchamos a la naturaleza; escuchamos la narrativa humana de la naturaleza; somos los humanos hablando por la naturaleza, asumiendo unilateralmente el papel de voceros de la naturaleza. Es ésta una narrativa no sólo leída con los ojos y la perspectiva humana; también con el sesgo social, cultural y político humano; leída con las normas, con las valencias, con el poder que caracteriza y define las relaciones entre los humanos. Diversas ciencias naturales, pero también sociales como la antropología, dan cuenta, registran una posibilidad de comunicación inter-especie de lo humano con lo no humano; se

trataría de vencer las resistencias mutuas, de decodificar, de aprender a hablar, trasmitir y descifrar señales.

La crisis hace emerger la idea de una relación que empieza a ser problemática por la suspensión o disminución del flujo de recursos de la naturaleza a la sociedad, a su producción económica. La relación empieza a aparecer como problemática porque es disfuncional a la modernidad. Un paso más lo constituiría usar las puertas, las fisuras que la crisis abre para explorar esa comunicación entre mundos que parecen necesitados de intercambiar señales, de entendimiento, de conocimientos mutuos. Podríamos, quizá, de esta manera entender en qué sentido, bajo que condiciones y circunstancias la modernidad, y nosotros como individuos o como sociedad somos 'funcionales' o 'disfuncionales' para la naturaleza, y finalmente para nosotros mismos en la medida que somos también naturaleza.

[1] La primer tiranía es la que deriva del poder despótico y autoritario, para lo cual se plantea la capacidad de elegir los derechos políticos, la soberanía del pueblo y la democracia. La segunda tiranía nace de la ignorancia para cuyo remedio se propone la ilustración del mundo, la luz del saber científico. La tercera tiranía nace del poder incontrolable de las fuerzas naturales que amenazan la existencia humana, para lo cual se propone el dominio y sometimiento de la naturaleza mediante el conocimiento de sus leyes y su intervención científica y tecnológica (Naess, A., 1973).

II
LA NATURALEZA Y LOS CLÁSICOS

La naturaleza, tanto su presencia terminológica, coloquial y conceptual, como la que tienen ante sí y ante la cual se posicionan los clásicos (Marx, Durkheim, Weber) es abundante, casi arrolladora. No puede argumentarse que los clásicos no pensaran, no hablaran de la naturaleza, a la que se alude terminológicamente, con la que se interactúa en lo cotidiano: o la que se reduce a leyes, a fórmulas, objeto de conocimiento científico, de intervención tecnológica o de indagación filosófica y espiritual: la naturaleza era un tema en cualquier ámbito de la vida social.

Acotándonos al campo exclusivo del conocimiento, no podía ser de otra manera, la naturaleza es el territorio paradigmático de estudio de la ciencia moderna por excelencia, es la contraparte objetual de la relación cognitiva sobre la cual están puestas todas las miradas de las ciencias naturales, es el objeto referencial para la puesta a prueba de la efectividad de las ciencias modernas, de la tecnología, de sus métodos, de su eficacia para explorar, conocer e intervenir el mundo.

El dominio científico de la naturaleza, su sometimiento, transformación, reproducción e intervención tecnológica, no sólo es la prueba de fuego del poder de la razón como forma eficaz y única de explicar y transformar las cosas del mundo, sino también el mecanismo para la producción y reproducción de la moderna sociedad industrial, para su mercantilización, su economización y, al mismo tiempo, para la reafirmación filosófica y política del hombre moderno. El conocimiento, intervención, dominio y control de la naturaleza hace posible la aspiración principal de la razón en el marco de la modernidad,

esto es, el ejercicio de la libertad y del libre albedrío, eliminando lo que para la Ilustración constituía una forma adicional de tiranía, la de las fuerzas naturales vistas como amenaza a la independencia y seguridad humana.

El conocimiento y control sobre las fuerzas y las leyes del mundo natural, lo mismo que los métodos, en particular el llamado método científico, emerge como el modelo cognitivo para conocer todas las esferas del mundo, incluyendo la humana.

No hay, en los dominios de la modernidad, otra manera de vivir con efectividad, certidumbre y con objetividad. No hay tampoco otra manera de afirmar o negar al mundo que no sea por la vía científica (Comte, A., 2012; Marcuse, H., 1982; Cassirer, E., 1972; Berlin, I., 2014; Israel, J., 2012). Comte, plantea la necesidad de encontrar el equivalente social de las leyes del mundo natural para reafirmar, perpetuar, sostener el orden social. Conocer las leyes de lo social y ordenar la vida humana de acuerdo a la obediencia a esas leyes evitaría el desorden y la patología social. Durkheim (1974), en su momento, se monta en esta postura afirmativa de la realidad implícita en el positivismo científico.

El mandato de conocer las leyes del mundo social, no es exclusivo del pensamiento positivo y conservador en sus pretensiones afirmativas del orden social moderno, es central también para el pensamiento crítico. Es, por ejemplo, el sustento racional y principal fuerza legitimadora de la propuesta analítica de Marx, en sus planteamientos políticos para transformar el mundo. El socialismo de Marx se autodenomina científico y sus propuestas para la construcción del orden social comunista suponen el conocimiento objetivo del mundo social, la planeación científica y conducción racional de la sociedad, la economía y la política, es decir modernidad

plena, Ilustración plena, con su fe en el poder de la razón y la ciencia para procurar y medir el progreso humano (Macnaghten, P. y J. Urry, 1998; Eder, K., 1996; Israel, J., 2012).

En este marco, en el que la ciencia emerge ya como la principal fuente legitimadora del principio de verdad, el socialismo de Marx y Engels se legitima también con el manto científico, de tal manera que, para sus autores, no podría conducir el cambio social si no fuera pensado como un socialismo científico, heredero del pensamiento racional y de la Ilustración. Es esto lo que, de acuerdo con ellos, lo distingue de otras propuestas 'no científicas' para lograr el cambio social. En Marx, a diferencia de Weber y Durkheim, la ciencia, sobre el modelo de las ciencias naturales, no es sólo el camino para pensar y conocer el mundo, sino también para transformarlo (Marx, K. y F. Engels, 1954; Habermas, J., 1985).

Queda claro que la naturaleza como objeto de reflexión desde la perspectiva científica y filosófica, lo mismo que en la relación práctica-utilitaria era un 'tema', el 'tema', en el contexto social, cultural y epistémico del momento que viven los clásicos. La naturaleza aparece como referente teórico, científico y filosófico de todo lo que se debate en el mundo intelectual. Engels en sus obras Dialéctica de la naturaleza y Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, da cuenta de lo que considera los avances sin precedentes del saber científico y su papel en la construcción y reproducción de la moderna sociedad capitalista: una verdadera revolución científica está detrás del nacimiento de la sociedad industrial moderna. La relación cognitiva de la sociedad moderna con la naturaleza, su apropiación científica y tecnológica, ya para el siglo XIX, constituía uno de los principales principios de

reafirmación ontológica del orden social moderno (Marx, K. y F. Engels, 1955, tomo II).

Los clásicos se montan en ese marco epistémico e histórico en su aspecto amplio. A partir de esta dimensión general construyen sus propuestas particulares y se posicionan en ocasiones de manera similar y, en otras, de manera diferencial ante el campo específico de lo social. Lo que distingue a uno de otros, sobre todo a liberales de socialistas y comunistas, particularmente a los de tendencia marxista, es la idea de estos últimos de que la ciencia no solo habilita al hombre para conocer al mundo, sino también para transformarlo.

No obstante, cuando los clásicos piensan la naturaleza, cuando asumen este marco epistémico científico racional, que ejerce ya el monopolio y legitimidad sobre la formas válidas de conocer el mundo, y también cuando constantemente recurren a las metáforas, asociaciones de ideas, con la ciencia natural, en las cuales decir ciencia remite a las ciencias naturales, y decir ciencias naturales conlleva la idea de un 'auténtico' y 'verdadero' conocimiento de lo real, fuente profunda de certidumbre, ello no impide, no les impide pensar lo social como un reino analítico independiente y autónomo, el cual responde a leyes propias pero que, de todas maneras, debe ser pensado con una lógica analítica similar al de las ciencias naturales.

Marx, Weber y Durkheim a su manera, con mayor o menor énfasis, como un aspecto central de sus propuestas analíticas, piensan en un conjunto de fenómenos, acotados en un espacio analítico diferenciable de los del mundo natural; éste es el de lo social, el cual de entrada es definido bajo leyes, categorías y conceptos con las cuales lo social se independiza y responde por sí mismo, explica por sí mismo, todos aquellos fenómenos definidos como sociales. El modelo de las ciencias naturales es

convocado frecuentemente por los clásicos. Sin embargo, no es tanto el contenido, sino la forma, el método, lo que les importa: todos ellos están animados por el principio de razón y todo debe ser sometido al tribunal de la razón. Es decir, el estudio de las regularidades susceptible de constituirse en leyes, principios de universalidad, etc. Recurren también a términos y metáforas provenientes de las ciencias naturales, que únicamente funcionan como sustitutos o aproximaciones ante la carencia de un lenguaje y terminología social propia. No obstante, su contenido trata siempre de ser social, o de deslindarse del significado que poseen en los reinos analíticos no sociales. Durkheim señala con claridad que los términos biológicos a los que recurre son únicamente utilizados como analogías (Durkheim, É., 2008).

En síntesis, la naturaleza, no puede no estar presente en la obra de los clásicos. No habría forma de evitarlo. La reflexión sobre la naturaleza, su conversión en objeto de estudio científico, en objeto de intervención y en meta de conquista para la construcción, afirmación y reafirmación de la sociedad moderna, en medida del progreso humano en la modernidad, es parte de todo un proyecto constitutivo de la sociedad moderna al cual se suman los tres autores aquí analizados. Su actitud ante el mundo y ante el conocimiento es un absoluto reflejo de los principios que rigen ese mundo moderno que empieza a constituirse en el siglo XVI y que halla en la Ilustración uno de sus momentos de mayor lucidez intelectual, y también de mayor radicalidad ideológica (Israel, J., 2012; Habermas, J., 1985; Hayward, T., 1995).

En los clásicos es un hecho indiscutible, ya sea explícita o implícitamente, que la razón es el principio que rige y debe regir las acciones humanas, que el conocimiento científico es la única forma válida y eficaz de conocer, relacionarse y

conquistar los mundos humanos y no humanos. En Marx el cambio social es algo que está al alcance de los hombres, siempre y cuando se lo planteen de una manera científica, racional, obedeciendo a leyes, siguiendo una marcha evolutiva progresiva. Durkheim (1974) construye las reglas del método sociológico, dentro de la más pura y absoluta tradición del pensamiento científico que revolucionó la relación cognitiva hombre-naturaleza, desde los inicios de la modernidad, esto es, el principio de que la explicación del mundo, de la naturaleza, debía darse a partir de las propias estructuras internas de este mundo y de esta naturaleza (Habermas, J., 1985), y no a partir de explicaciones sobrenaturales o por factores extrahumanos, fuera del mundo real existente. Por ello, en sus reglas, mediante las cuales constituye la sociología, aplica la misma lógica, planteando la necesidad de no explicar los hechos sociales por factores fuera de lo social: lo social se explica por lo social, que no es sino la aplicación del principio racionalista-científico de que el mundo se explica por el mundo, por sus propias estructuras internas, y no por alguna fuerza sobrenatural, o extra-social en el caso de la sociología.

Para Weber (2016, 1961) el mundo humano evoluciona bajo el principio de razón, que aunque en la sociedad moderna encuentra su mejor momento, es posible rastrearlo desde la antigüedad, en las ciudades, en la emergencia del trabajo intelectual, en la diversidad social de la ciudad y en el ejercicio, aun cuando fuera embrionario; del principio de racionalidad, de libertad, en la medida que la ciudad antigua se constituyó en lugar de asiento de hombres libres; diversidad, exposición a las ideas, a los inventos, etcétera. He allí la razón actuando y abriéndose paso en la constitución del mundo humano y social. En todos ellos la intervención humana en la naturaleza, por medio de la ciencia y la tecnología, independiza al hombre,

minimiza su amenaza y amplía los espacios de libertad humana, haciendo al hombre cada vez menos dependiente de la contingencia y cada vez más poseedor de control sobre su destino natural e histórico. El dominio y sometimiento de la naturaleza a la voluntad humana restringe a la naturaleza en sus posibilidades de determinar la acción y las conductas sociales humanas. Para todo el proyecto modernizador los clásicos ven la dominación de la naturaleza como un prerrequisito para la producción de la riqueza material que, en Marx, en la sociedad comunista, habiéndose eliminado la explotación del hombre por el hombre y habiéndose instaurado un orden social igualitario, permitiría la plena realización humana.

Los tres clásicos parten de puntos comunes, de supuestos comunes, de posicionamientos epistemológicos que los sitúan como hombres de su tiempo y de los paradigmas de su tiempo. Son fervientes creyentes del poder de la razón y de la ciencia, del progreso humano, de la posibilidad y necesidad de conocer el mundo por la vía de la razón. En Marx incluso, como hemos mencionado, ciencia y razón resultaban cruciales en sus propuestas para la transformación social y política del orden capitalista, condición necesaria en la búsqueda de la redención humana y para el establecimiento de una sociedad igualitaria.

Los tres señalan con claridad una diferencia en la relación hombre-naturaleza en la sociedad o periodo moderno y en el premoderno. Una de mayor influencia de lo natural sobre lo humano en la sociedad premoderna, y otra de menor influencia en la moderna que la explican, muchas veces de manera implícita, por el menor dominio del hombre sobre la naturaleza en la sociedad premoderna y antigua y de mayor dominio humano en la sociedad moderna, lo cual la haría más independiente de las contingencias naturales. La razón, la

ciencia y la tecnología, sus grandes progresos y adquisiciones, harían la diferencia para marcar no sólo la distinción en los vínculos con la naturaleza entre modernos y premodernos, sino del hombre con relación al mundo animal quienes, a diferencia del hombre, estarían totalmente bajo el dominio de las fuerzas naturales.

Pero los tres también tienen claridad sobre el estatuto existencial de la naturaleza. La naturaleza es para ellos el sustrato último donde ocurre y se sostiene toda forma de vida y, en especial, la vida humana y la vida social. Esto no tiene ninguna implicación epistemológica para la constitución disciplinaria de las ciencias sociales, ni para el resto de las disciplinas científicas. Ni la física, ni la química, ni la biología o la sociología dejan de existir como tales, con sus campos analíticos delimitados, por el hecho de compartir este sustrato natural último al que se debe toda forma de existencia, humana y no humana. Una ciencia social que reconozca este sustrato último no tiene por qué ser considerada 'naturalista' si reconoce que, con base a este principio común, el mundo, las cosas y los seres despliegan una existencia que, partiendo de la diversidad, emerge bajo formas particulares, específicas, mediante las cuales se constituyen en lo que comúnmente se llama 'reinos', o campos analíticos, entre otros lo social (Durkheim, É., 1974, 2008; Weber, M., 1946, 1981, 2012; Marx, K., 2003, 1998, 1955).

No es ningún descubrimiento sostener que los clásicos pensaron la naturaleza de acuerdo a los aspectos mencionados. Otra cosa muy distinta, sería afirmar que la pensaron ambientalmente, en los términos en los que se discute en el debate contemporáneo. Hallar en los clásicos una conciencia ambiental, o una consideración moral hacia la naturaleza, es querer imponerles los términos de una discusión inexistente en su obra, como señalamos anteriormente, que es más bien

característico del periodo contemporáneo, en donde el tema de la devastación de la naturaleza puede ser leído con mayor claridad en sus estrechos y sutiles vínculos con el modo de ser de la modernidad.

III
PAUTAS Y PRECISIONES
TEÓRICO-CONCEPTUALES DE NUESTRA INDAGATORIA

LA MODERNIDAD Y LA NATURALEZA

Parte del pensamiento de la sociedad moderna, particularmente aquel que se da en el marco de la Ilustración, considera a la naturaleza como un obstáculo al ejercicio de la libertad humana, como un obstáculo y una amenaza. La naturaleza es algo que por una parte debe ser sometida, dominada, y por otra, algo que debe ponerse al servicio de la sociedad moderna. Se habla de una dominación teórica, conociendo sus leyes, su funcionamiento para así desentrañar su ser. Pero también se alude a una dominación tecnológica, la cual se hace posible por la intervención humana en el mundo natural, su transformación, movilización y aprovechamiento que la ciencia hace factible. Y también puede mencionarse la dominación ética, aquella que pretende el dominio y control de la naturaleza interna. Estas diversas formas de dominación de la naturaleza son problemáticas, y todas ellas se dan en el marco de un orden social, político e ideológico que la condicionan y a la que se deben. Este es el orden de la sociedad moderna industrial y el de su forma de relación con el mundo natural. No puede hablarse de una forma de dominación de la naturaleza al margen de ese contexto (Hayward, T., 1995: 11-16).

La naturaleza, de esta manera es vista bajo una forma utilitaria, como un medio, como un instrumento para los fines de la sociedad moderna industrial. En la sociedad moderna capitalista la naturaleza aparece bajo dos formas, por una parte, como un medio y un instrumento para el progreso humano, para la generación de riqueza y satisfactores humanos; por otra parte, como un enemigo a vencer y como algo que hay

que someter y poner al servicio humano. La naturaleza es el ámbito de la hostilidad, de la no libertad, de la necesidad y como tal el hombre debe someterla a leyes, conocerla, someterla con la ayuda del conocimiento, la ciencia y la tecnología y así ponerla al servicio humano, concretamente al servicio de aquellos valores y principios que rigen la sociedad moderna capitalista. La visión predominante en el pensamiento científico de la modernidad es una en la cual, el conocimiento provisto por la ciencia y su aplicación tecnológica, deben procurar convertir al hombre en el amo y poseedor de la naturaleza (Hayward, T., 1995: 17).

Cuáles son estos valores y estos principios que rigen, que son el motor y la principal fuerza motriz de la modernidad, por una parte, la economía, el mercado, la producción de mercancías. Por ello la relación sociedad-naturaleza en el periodo moderno está mediada por la economía, por la producción de mercancías y por el mercado. Pero en la sociedad moderna la economía ya no tiene como finalidad producir bienes para satisfacer las necesidades humanas, sino producir para satisfacer las necesidades de la propia economía, y estas necesidades son la rentabilidad y la ganancia. La dinámica de la economía moderna es la de la creación de necesidades, que no son auténticamente necesidades humanas, sino las necesidades de la valorización, necesidades artificiales que sirven para generar ganancias, producir por producir, esto es lo que conduce a la mercantilización del mundo, de la naturaleza, de la humana y de la no humana. Por otra parte, en este sistema de valores que anima a la sociedad moderna, sólo los humanos son considerados entes de valor.

El resto del mundo es degradado a simple escenario, telón de fondo, recursos naturales, proveedor de materias primas para la actividad productiva y de servicios ambientales para los

humanos. El problema no es tanto que la sociedad moderna se plante ante la naturaleza desde una perspectiva humanista y antropocéntrica, sino que lo haga de una manera tal que provoca la devastación de la naturaleza, impidiendo a los otros seres, el mundo no humano, su propio despliegue, y su necesidad de ser en el mundo.

LA ECOLOGÍA POLÍTICA, SU RAZÓN DE SER

La idea de naturaleza, o más bien, la idea de naturaleza que emerge hoy día en el movimiento ambiental, y también en lo que se pudiera considerar como una verdadera conciencia ambiental, proviene de la ecología política.

La ecología política es un campo disciplinario que debe su razón de ser a la necesidad analítica y política de problematizar nuestra relación con la naturaleza. Esta disciplina hace especial sentido en un momento de la evolución de la modernidad en la que la relación del hombre, de la sociedad, con la naturaleza hace crisis, lo cual se hace más evidente en la segunda parte del siglo XX. No pudo haber surgido antes porque, aunque los teóricos sociales del siglo XIX y principios del siglo XX pudieron haber observado algunos elementos de la crisis, no la vieron en toda su magnitud, y aun cuando se percataron de la conexión de esta incipiente crisis con el proceso de mercantilización del mundo, no percibieron que la devastación del mundo natural, por el despliegue de la moderna sociedad, no era sólo un efecto colateral administrable, sino un mecanismo central de la fábrica misma de la modernidad, y que el carácter autodestructivo de la relación sociedad moderna-naturaleza, no se restringe a la relación capitalista, sino que incluye a la misma propuesta teórica de relación sociedad socialista-naturaleza, en la medida que, en ésta también, la explotación (aun siendo racional y planeada) de la naturaleza es el principio y la estrategia fundamental para el tránsito del llamado reino de la necesidad al de la libertad. Marx, quien fue de los pensadores clásicos que más abundó sobre el tema de la naturaleza en su relación con la sociedad moderna y quien, al

mismo tiempo, percibió con mayor claridad el carácter destructivo de esa relación, solo atisbó la destructividad del modelo y expresión capitalista de la modernidad. Partió del supuesto de que las sociedades socialistas y comunistas constituirían mejores formas modernas, más racionales y eficientes, de relación con la naturaleza.

La ecología política piensa la relación sociedad moderna industrial con la naturaleza como una relación en la cual el despliegue libre y espontáneo de la sociedad moderna industrial choca con el despliegue libre y espontáneo de la naturaleza. Pero este choque nace de una voluntad, de un propósito racionalmente buscado, que está mediado por una racionalidad económica y una voluntad de poder, y que se legitima con un conjunto de valores en los que se movilizan, en ocasiones subliminalmente, el bienestar y la libertad humana para justificar la relación destructiva con la naturaleza del periodo moderno. Es ecología, pero es política, porque la política y la movilización de recursos de poder en la relación sociedad-naturaleza afecta la relación y porque, al mismo tiempo, el orden político y social de la misma modernidad es puesto en cuestionamiento por la severidad de la crisis ambiental.

La relación naturaleza-sociedad en el periodo moderno se sustenta en principios, sobre todo aquellos que la Ilustración epitoma, en los que la única posibilidad de sobrevivencia humana consiste en el sometimiento y explotación de la naturaleza. Someter la naturaleza, ponerla al servicio de los fines humanos, conocer sus leyes, controlar su fuerza y ponerla al servicio de los fines sociales es símbolo del progreso humano. La relación de la sociedad moderna con la naturaleza es una de lucha contra la naturaleza en la que al final, el hombre se asume vencedor de esa lucha (Macnaghten, P. y J. Urry, 1998). No es nueva esta idea del hombre sintiéndose

amenazado por la naturaleza. Lo que es propio de la sociedad moderna, es reaccionar ante este sentimiento de amenaza bajo la idea de la lucha, de un estado de guerra contra ella. Ambos, liberalismo y socialismo se proponen erigirse en triunfadores; a esto se refiere Eder (1996) cuando señala que, incluso en la tradición socialista, la idea de la victoria humana en la lucha contra la naturaleza se pensó posible gracias a la tecnología. En esta lucha, la naturaleza es construida bajo la imagen del mundo de la hostilidad, del dominio pleno de la necesidad, en contraposición al de la libertad, por ello, su sometimiento resulta crucial en el planteamiento moderno, porque al hacerlo se libera al hombre del irracional mundo de la necesidad, y se abre el camino para la construcción de un mundo racional que promulga un ámbito más de liberación humana, la liberación de las fuerzas ciegas de la naturaleza. Vencer a la naturaleza es pensado como una necesidad de las fuerzas y factores adaptativos en la relación del hombre con su ambiente (Eder, K., 1996).

No obstante, la ecología política, lo mismo que una gran parte del pensamiento social plantean, entre otras, dos dudas centrales a estos principios: a) por una parte, dudas sobre la viabilidad y racionalidad de lograr la sobrevivencia humana sobre la base de una relación sociedad-naturaleza que aniquila a uno de los términos de la relación; b) por otra parte, existen también dudas sobre si el objeto central de la preocupación de la sociedad moderna es realmente la búsqueda de la sobrevivencia y bienestar humano, cuando existen diversas señales de que lo que verdaderamente persigue es la sobrevivencia de la racionalidad económica sobre la que se sustenta, colocando a las necesidades de la propia economía y del mercado, esto es, la rentabilidad y la ganancia, por encima de las propiamente humanas (Eckersley, R., 1992; Hayward, T.,

1995; Bookchin, M., 1982; Naess, A., 2007; Fox, W., 1995; Session, G., 1987; Devall, B., 2007).

La devastación de la naturaleza, vista por la ecología política, es una devastación que nace del sometimiento de la naturaleza al mercado. Pero su crítica no se reduce a la relación moderna capitalista con la naturaleza, sino que incluye también a la relación moderna-socialista con el mundo natural, tal y como la hipotetizaron los teóricos del socialismo moderno, y también como fue puesta en práctica por el llamado socialismo real. Para éstos, el dominio y explotación de la naturaleza continúa siendo el fundamento del orden social, aun cuando este busque fines socialmente justificables y deseables, como son el bienestar, la igualdad y la libertad humana.

La ecología política añade a la mirada ecológica del mundo natural, la mirada política, económica y cultural, para dar cuenta de una relación de la sociedad moderna industrial con la naturaleza (bajo su expresión capitalista o socialista) que amenaza los fundamentos mismos de esta modernidad, de su narrativa liberadora, de su base de legitimidad, el bienestar y la libertad humana, en la medida que, al provocar la devastación de su sustento y sustrato natural, aniquila al mismo tiempo la viabilidad del proyecto de la modernidad y de su propuesta civilizatoria.

La ecología política pretende dar cuenta del contacto, de la relación de dos órdenes de fenómenos, los naturales y los sociales, de sus interacciones y de sus mutuas influencias. Esta es una problematización que se da, por tanto, desde dos vías, por una parte, desde la relación de la naturaleza con la sociedad y, por otra, desde la relación de la sociedad con la naturaleza.

La problematización referida, desde esa perspectiva, hace intervenir, por un lado, a las instituciones sociales, a las

prácticas sociales, la economía, las normas sociales, el poder en sus efectos sobre la naturaleza y su funcionamiento. Por otro lado, permite también problematizar los efectos de la naturaleza, sobre estas instituciones y prácticas sociales. En ambos casos, la naturaleza a la que nos referimos, es aquella interpretada por la ecología, disciplina que nace en la tercera parte del siglo XIX. Pero cuando hablamos de ecología política, la dimensión social, lo político y lo cultural, imponen la necesidad de pensar esa naturaleza que nos describe la ecología clásica en el marco de las interacciones entre lo no humano y lo humano.

Esto quiere decir que los procesos naturales leídos por la ciencia ecológica dejan de ser vistos como un inter-juego de acciones y reacciones entre entidades y procesos en el reino de la naturaleza no humana, para empezar a ser pensados desde un marco de interacciones de ida y vuelta entre estos procesos naturales y las instituciones y prácticas más característicamente humanas. De esta manera: a) lo económico, b) lo político y c) lo social son considerados desde el punto de vista activo sobre lo natural, y desde el punto de vista de la influencia y límites que reciben de lo natural.

a) Los procesos económicos y tecnológicos, desde esta definición de ecología política, pueden ser considerados como formas de apropiación de la naturaleza, como las maneras específicas en las que una sociedad, un orden social, una forma de ser y hacer sociedad en un periodo histórico se apropia de los recursos de la naturaleza para la supervivencia y reproducción social. Por el lado contrario, visto desde el lado de la naturaleza, de la naturaleza no humana para ser más específicos, sus características, procesos y leyes pueden ser

considerados como fuerzas y factores que establecen límites a la acción económica o que resultan afectadas por ésta.

b) Lo mismo puede decirse de las relaciones e instituciones políticas, del ejercicio del poder y sus diversas formas de dominación en su despliegue en el mundo humano, y las consecuencias de este despliegue en el mundo no humano, en la naturaleza. Pero también la naturaleza puede ser considerada en sus efectos, en las instituciones políticas y en el ejercicio del poder. En distintos momentos de la historia humana, la propia naturaleza es considerada como una poderosa fuerza, como un poder que ejerce una forma de tiranía sobre los humanos: este es el caso de la Ilustración , la cual se propone, entre otras de sus metas, liberar a los hombres de la tiranía de las fuerzas naturales.

c) En lo concerniente a lo social, puede decirse que, por una parte, un orden social determinado, un orden normativo que regula la acción y las conductas humanas, tiene efectos considerables sobre la naturaleza. Pero, desde el punto de vista opuesto, la naturaleza, sus procesos, sus leyes, sus límites, sus características más específicas, han sido consideradas por las ciencias sociales, especialmente la sociología, tanto como factores explicativos irrelevantes, como también, en contra de la ortodoxia de los padres fundadores, en tanto factores que influyen en el curso de la acción humana, que modifican y conforman conductas e instituciones sociales. Por ejemplo, Horkheimer M. y T. Adorno (1994), lo mismo que Bookchin (1981), piensan que la relación de explotación y de sometimiento de la naturaleza por el mundo humano es una derivación lógica de la relación jerárquica y de dominación de unos hombres sobre otros, es decir, es el mundo normativo jerárquico social el modelo mediante el cual se establece la relación sociedad-naturaleza. Por lo tanto, una relación más

igualitaria entre los hombres generaría una relación más igualitaria entre humanos y no humanos.

LA NATURALEZA Y LA SOCIEDAD EN EL MARCO ANALÍTICO DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA

Existen diversas tradiciones en el campo de la ecología política. Las de mayor influencia son las de origen europeo y estadounidense. Entre éstas existe una mayor difusión de los enfoques, discusiones, teorías, e ideas que provienen de los pensadores del mundo anglosajón, en el que tiene lugar un intenso intercambio de ideas de pensadores, de Estados Unidos, Reino Unido y Australia entre otros países. En Asia, África y América Latina existen escuelas de pensamientos y estudiosos del tema que han aportado ideas originales al debate pero que, salvo raras excepciones (aquellos que se encuentran laborando en instituciones académicas del mundo desarrollado), sus voces, sus ideas y aportaciones, no son incluidas en esos debates. Lo mismo que otras tradiciones teóricas y filosóficas de los países dominantes, el mundo anglosajón es fuertemente autorreferencial.

En este debate, existente en el mundo anglosajón, en el campo de la ecología política y también en el movimiento ambiental (en Francia la discusión tiene otros énfasis y enfoques), la mayor parte de los pensadores verdes coinciden en señalar la existencia de dos enfoques, dos perspectivas analíticas y paradigmáticas que engloban la discusión sobre la relación sociedad-naturaleza en la sociedad moderna industrial.

Una, la llamada visión antropocentrista y, otra, la que se considera de carácter ecocentrista. El debate tiene como telón de fondo las dos propuestas de orden social y político que nacen de la modernidad, que se amparan en el marco de los principios de la Ilustración, el socialismo, particularmente el de

carácter marxista y el liberalismo, expresión ideológica dominante del capitalismo. La ecología política, de hecho, aplica esta clasificación de las formas de relación sociedad-naturaleza también a las sociedades del pasado, del mundo premoderno, es decir, a todas las formas históricas de esta relación, argumentando que, en cada una de ellas, las relaciones de lo social con lo natural asumen también formas y características que podrían ordenarse dentro de la clasificación antropocentrismo-ecocentrismo.

Históricamente, en cada orden social existente, es posible encontrar rasgos en mayor o en menor medida antropocentristas o ecocentristas, aun cuando existe una corriente que sostiene que las sociedades preneolíticas, sobre todo las comunidades de cazadores y recolectores, eran predominantemente ecocentristas. No obstante, aun cuando el debate entre unos y otros se da en el marco de las expresiones políticas de la modernidad, la división ecocentrismo-antropocentrismo se mueve fuera del esquema de la geometría política izquierda-derecha. La crítica proveniente de la ecología política pretende ubicarse más allá de esa división, argumentando que es una crítica que va contra los valores mismos de la sociedad moderna industrial, sea que se les considere en la propuesta liberal o en la comunista.

Un aspecto central de la crítica es contra la sociedad industrial, en algunos aspectos con elementos aparentemente similares a la crítica del romanticismo a la modernidad, pero en otros aspectos distanciándose claramente de esa crítica. Para la ecología política la reflexión se debe centrar en cuál es el lugar que se le asigna a la naturaleza. Los ecocentristas se oponen a la idea de la existencia de una jerarquía en el mundo natural que coloque al hombre en una relación de superioridad, por encima del resto de los seres de la creación, y se opone también

a la idea y a la práctica de que el hombre debe ser el beneficiario último de la relación sociedad-naturaleza. Desde el punto de vista ecocentrista, la naturaleza no puede ser vista en un sentido puramente instrumental, como simple medio para los fines humanos, como argumentan algunos pensadores y activistas alineados en la visión antropocentrista. La naturaleza no es un medio, es un fin en sí misma, y su destrucción no debe ser cuestionada únicamente, como hacen los antropocentristas, porque afectan la seguridad humana, sino porque amenaza al sistema general de la vida, humana y no humana.

Regresando a la sociedad moderna industrial, la ecología política encuentra un común denominador en la relación sociedad-naturaleza en sus expresiones socialistas y capitalistas. Este punto en común tiene que ver con la búsqueda de su dominación y control para ponerla al servicio de los fines humanos. En la versión capitalista de la sociedad moderna, esto se traduce en ponerla al servicio de los fines de la principal fuerza que mueve a esta sociedad: el capital, la economía de mercado, y la satisfacción de las necesidades de ésta, esto es, la rentabilidad y la ganancia.

La relación sociedad-naturaleza se da con la mediación del mercado y es la lógica del mercado, su lógica regida por la oferta y la demanda, y su mercantilización de la naturaleza humana y no humana, lo que explica el agotamiento y explotación de ambas naturalezas; el fin último perseguido, que es la explotación de los mundos humanos y no humanos, es de naturaleza individual y privado. La versión capitalista del periodo moderno, convierte a la naturaleza en medio, medio ambiente del capital. Esta transformación de la naturaleza en medio ambiente del capital, y la crítica a los efectos colaterales en términos de la destrucción, agotamiento o alteración de los ciclos naturales, que fue avizorada de alguna manera por los

clásicos, particularmente por Marx y Weber, no es satisfactoria, por ser incompleta, para explicar la relación naturaleza-sociedad del periodo moderno. La crisis no es sólo propia de la expresión capitalista de la modernidad.

En la versión socialista de la modernidad industrial, la naturaleza, su dominación, su control y su racionalización, no persigue fines individuales y privados, sino colectivos y sociales. Teóricamente la relación naturaleza-sociedad, en este caso, no está animada por la búsqueda del beneficio individual y privado, sino puesta al servicio de fines libertarios humanos; es una relación que transforma a la naturaleza en medio ambiente para la construcción de una sociedad igualitaria, pero igualmente instrumental y utilitaria. El control y utilización racional de la naturaleza, su explotación mediante las más desarrolladas tecnologías y con el mayor grado de desarrollo posible de las fuerzas productivas, se convierten en un prerrequisito para liberar al hombre de la tiranía del trabajo necesario, para procurar el tránsito del llamado reino de la necesidad al de la libertad.

La explotación y dominio de la naturaleza emerge, en este marco, como una condición necesaria para la superación del trabajo enajenado impuesto por el capital. En el lenguaje del joven Marx de los Manuscritos (2005), la explotación de la naturaleza se convierte en un factor decisivo para la realización humana, para la reapropiación de su esencia humana, perdida en el proceso capitalista de producción. Teóricamente, en la sociedad comunista el trabajador, al tener control y apropiarse del producto de su trabajo, rompe con la alienación. La naturaleza emerge como un objeto pasivo, como objeto de apropiación, como escenario y almacén de recursos y vertedero de desechos para hacer posible la realización y la libertad humana. Para el joven Marx, sólo la apropiación de la

naturaleza mediante el trabajo, hace posible la realización de la esencia humana por cuanto brinda al hombre el objeto y los medios para su realización, transformándola en objetos humanamente útiles, y apropiándose de ellos para la satisfacción de sus necesidades físicas y espirituales.

Apropiándose de los productos de su trabajo, el hombre, se reencuentra y reapropia de su esencia humana (el trabajo consciente y creativo) incorporada en el mundo objetual que él ha producido con su trabajo libre y creativo: es esto la realización humana.

Ambos, liberalismo y comunismo, comparten una misma visión, una misma perspectiva sobre la naturaleza. En ambos se reduce a medio, cuando no simplemente a escenario, para la puesta en escena de la modernidad y de sus propuestas sociales y políticas. La relación de ambos con la naturaleza es utilitaria e instrumental: en ambos prevalece la visión antropocentrista. La ecología política ecocentrista, en contraposición, considera a la naturaleza como un fin, como algo con valor propio y como fundamento de la vida planetaria, social y no social, humana y no humana.

En este marco, la dominación humana de la naturaleza es vista como de carácter patológico y merecedora de condena moral, no por destruir algo que sirve a los humanos, sino por destruir algo que sirve a humanos y no humanos, a la fábrica de la vida planetaria.

Para algunos, el tema de la dominación de la naturaleza es inherentemente humano, por lo que ha sido considerado esencial para la existencia humana, por algunos es visto como algo consustancial a lo humano, incluso como expresión de una voluntad de poder, en el sentido en el que lo expresa Nietzsche, y también como lo analizaron Horkheimer y Adorno en La Dialéctica de la Ilustración (1994). William Leiss en su libro

The Domination of Nature (1972) alude a la similitud de esta idea de dominación de la naturaleza, que puede encontrarse en la obra de Nietzsche (2006) y Horkheimer, según la cual, la dominación de la naturaleza o la expansión del poder humano en el mundo es una característica universal de la razón humana, más que algo exclusivo del periodo moderno.

Horkheimer señala con claridad esta posición:

> La enfermedad de la razón consiste en que la razón nace de la necesidad urgente del hombre de dominar la naturaleza [...] Uno podría decir que la locura colectiva que hoy se extiende de los campos de concentración a los aparentemente más inofensivas reacciones de cultura-de masas, estaban ya presentes en germen en la objetivación primitiva, en la contemplación calculadora del mundo como una presa [Leiss, W., 57].

Hasta en la Ilustración el argumento principal del dominio humano sobre la naturaleza se justificó en la medida que era considerada un prerrequisito para la autopreservación humana. Ésta nunca se logró, no obstante, la dominación de la naturaleza continuó, hasta el punto de convertirse en un fin en sí mismo. El despliegue de la sociedad moderna, basada en esta idea ilustrada de la dominación, implicó no solo la búsqueda del dominio de la naturaleza externa, sino también requirió el dominio de la naturaleza humana, la naturaleza interna, el dominio de los instintos y del principio de placer, para hacer de los humanos seres únicamente ocupados de la reproducción de sus necesidades materiales en el único mundo posible y disponible, en el del capital, bajo la condición del trabajo enajenado.

En el mundo del capital, el trabajo humano en el que vive el hombre es el del trabajo necesario, por ello el ideal socialista de liberar al hombre de este trabajo necesario, el cual es requisito para la reproducción del capital, es el trabajo para la sobrevivencia mínima y básica, no es trabajo para la realización humana, es trabajo para la realización del capital. Es este un trabajo anclado en el reino de la necesidad, el cual Marx promete trascender mediante un mayor dominio y conquista de la naturaleza por medio de la ciencia y la tecnología, de tal manera que el hombre pudiera arribar al reino de la libertad: menor tiempo de trabajo, mayor tiempo de ocio, de tiempo libre, de espacio para la creatividad y otros ámbitos de libertad, incluyendo lo espiritual.

Mientras tanto, en el terreno del conocimiento, según lo señala Leiss, ya desde el siglo XVII, Descartes había planteado la necesidad de eliminar esta naturaleza interna, aquella que se expresa en las pasiones, por ser un estorbo para acceder al conocimiento científico (Leiss, W., 59). Descartes (1971), y con él toda la ciencia moderna (Israel, J. 2012; Cassirer, E., 1972; Berlin, I., 2014), juzgó toda posibilidad de conocimiento científico en la separación cuerpo-mente, materia e idea, y propuso como criterio de objetividad la declaración de una práctica de conocimiento, en la cual se decreta la desaparición del sujeto, de su subjetividad, de uno de los lados propositivos de la relación, de tal manera que un objeto separado del sujeto, pudiera expresarse libremente, no solo distinguiéndose del sujeto, sino a pesar del sujeto:

Lo más ventajoso de este método era, a mi juicio, la seguridad de que mi razón intervenía como principalísimo elemento en la labor científica, desechando prejuicios y rutinas, preocupaciones tradicionales y errores arraigadísimos, que

oscurecen la inteligencia, interponiendo un velo entre ella y la verdad [...] Pensé que no debía de intentar tamaña empresa hasta que hubiera alcanzado mayor experiencia y serenidad de juicio que las que se poseen a la edad de veintitrés años [...] que era preciso arrojar de un espíritu las falsas creencias que por costumbre o por pusilanimidad se me han impuesto; que el conjunto de muchas observaciones y experiencias debía ser la base de mis razonamientos; y, finalmente, que el ejercicio constante del método que me impuse, serviría para robustecer mi teoría [Descartes, R., 1971: 17].

La ecología política, a diferencia de la sociología ambiental, no busca la explicación natural de lo social, no pretende encontrar los factores naturales que explican o contribuyen a explicar las conductas y las instituciones humanas, aunque en algunos casos así ocurre. A la ecología política le interesa explicar los factores sociales, políticos y culturales que dan cuenta, por una parte, de la crisis ambiental, así como de la destrucción y degradación de la naturaleza y, por otra, identificar y cuestionar aquellos valores del mundo moderno que conducen, de la degradación física a una degradación moral de la naturaleza y a su exclusión del dominio de la ética. Los valores de la sociedad moderna emergen como una de las explicaciones cruciales de la crisis ambiental contemporánea.

La división antropocentrista-ecocentrista del espectro ecopolítico, ya sea en su dimensión teórica-analítica, como en su expresión en el plano del movimiento ambiental, trata de ordenar las ideas de quienes reconocen la existencia de una crisis ambiental en el periodo moderno actual y los factores o causas que la provocan. El aspecto central de esta discusión lo constituye el papel que unos y otros le asignan a la naturaleza. Es decir, cómo entra la naturaleza en nuestra relación, bajo qué

consideraciones, cuál es y cuál debe ser el lugar de la naturaleza en la persecución de los fines humanos. En síntesis, se trata de saber, o de estipular si la naturaleza tiene o debe tener un estatuto de independencia respecto a los humanos no sólo en el sentido ontológico, sino en el sentido ético, y por lo tanto, si puede ser objeto de consideración moral y de protección jurídica por sus funciones, más allá del uso y de los servicios que presta a los humanos. Bill Devall (1980) establece esta distinción de la siguiente manera:

Hay dos grandes corrientes en el ambientalismo en la última mitad del siglo XX. Una corriente es reformista, intentando controlar algunas de las peores prácticas de la contaminación del aire y del agua y el ineficiente uso del suelo en las naciones industrializadas y salvar algunas de las restantes tierras silvestres como 'áreas silvestres designadas'. La otra corriente apoya muchos de los objetivos reformistas pero es revolucionaria, buscando una nueva metafísica, epistemología, cosmología y ética ambiental persona/planeta.

Estas dos corrientes que, como se ha mencionado, son la antropocentrista y la ecocentrista, corresponden prácticamente a la clasificación hecha por Arne Naess (1973): Shallow y Deep Ecology. La shallow ecology es considerada por Naess como un movimiento que no toca el fondo de las causas que provocan la degradación ambiental, que aunque lucha contra la contaminación y la destrucción de los recursos naturales, su objetivo central es la salud y riqueza de la gente en los países desarrollados. En cambio la Deep ecology es un movimiento de base ecocentrista, que descentra al hombre como el destinatario y beneficiario directo y último de la creación, enfatizando más que la idea de 'hombre en el ambiente', la de humanos y no

humanos bajo una mirada 'relacional', esto es, los organismos como nodos en la cadena bioesférica o en un campo de relaciones intrínsecas, viviendo en un igualitarismo bioesférico (Naess, A., 1973; Devall, B., 1980; Fox, W., 1995; Eckersley, R. 1992), además de otras características definidas por Naess en su texto de 1973. Para la Deep Ecology, el centro del mundo no es el hombre sino la naturaleza, particularmente en su expresión ecosistémica, considerada como la fábrica del sistema de la vida.

La naturaleza es por ello, en la versión ecocéntrica de la ecología política, un fin, no un medio. Por lo tanto, debe ser objeto de consideración moral en tanto posee valor por sí misma. La conciencia ambiental dentro de la ecología política, pero particularmente en la versión ecocéntrica, es conciencia de la naturaleza, no conciencia del hombre, ubicándose más allá de la relación utilitaria en que la mantiene el orden moderno, no en su función y papel como medio para los fines humanos. En este pensamiento la naturaleza no sólo es dominada, también es explotada y destruida en el despliegue de los valores, las prácticas y las instituciones de la sociedad moderna.

Murray Bookchin (1987), en su propuesta para una Ecología Social, lleva a cabo, en otros términos y con otros conceptos, una distinción similar entre aquellos planteamientos y posiciones que realizan una defensa ambiental superficial, y los que elaboran una crítica más profunda sobre las causas de la crisis ambiental, para lo cual distingue entre lo que él llama el ambientalismo (al que considera vano y superficial) y el ecologismo (considerado por él auténtico y profundo):

El ambientalismo como yo uso este término, tiende a ver el proyecto ecológico para lograr una relación armónica entre lo humano y la naturaleza como una tregua, más que como un

equilibrio duradero. La armonía del ambientalismo se centra alrededor del desarrollo de nuevas técnicas para saquear el mundo natural con una alteración mínima del hábitat humano. El ambientalismo no cuestiona la premisa más básica de la sociedad presente, particularmente, que la humanidad tiene que dominar la naturaleza; más bien, busca facilitar esa noción (dominación) desarrollando técnicas para disminuir los peligros provocados por la imprudente depredación del ambiente [Bookchin, M., 1987: 20-22].

En contraste con lo que define como ambientalismo, su definición de ecologismo incluye lo que considera el balance dinámico de la naturaleza, en el cual se toma en consideración las relaciones e interacciones del mundo vivo y del no vivo. En la medida que lo humano es parte de la naturaleza, Bookchin propone estudiar las características específicas de las relaciones de lo humano con lo natural, de lo humano con las otras especies del mundo vivo y con el sustrato inorgánico. En este sentido considera que la ecología amplía la mirada para analizar esa relación y percibir el gran desequilibrio provocado por la acción humana en el mundo natural. El problema para Bookchin es la emergencia de una especie dominante, la humana, que ha creado un mundo social artificial, paralelo al natural del que se desprende, generándose una relación entre mundos humanos y no humanos de explotación y depredación, en la medida que la humanidad se relaciona con la naturaleza mediante una estructura jerárquica, de clases, poder y dominación, que termina sometiendo y degradando a la naturaleza no humana (Bookchin, M., 1981: 15-22).

Los clásicos del pensamiento social no pensaron en esta dimensión de la naturaleza, tampoco bajo esta perspectiva; por ello no puede decirse que sus reflexiones sobre la naturaleza

tuvieran una verdadera dimensión ambiental, al menos en ese sentido actual que emerge como resultado de la crisis ambiental contemporánea. Marx pensó a la naturaleza como la fuente última de toda riqueza, incluso anterior y sustancialmente superior al trabajo humano (Marx, K., 1955: tomo I); pero su reflexión tenía como propósito explicar el origen de la riqueza social, no la valoración ecosistémica, sociológica y ética de la naturaleza. La verdadera dimensión y perspectiva ambiental de la naturaleza es la propuesta por la ecología política, en la cual prevalece la existencia ecológica, relacional humano-no humano, su constitución cultural y política y su autonomía y también su capacidad constitutiva, creativa y transformativa de lo humano.

En síntesis, la dimensión ambiental de la reflexión sobre la naturaleza consiste en, por una parte, la premisa de que no es el hombre, sino la naturaleza el centro de la vida planetaria, su consideración como un fin en sí misma, su elegibilidad para ser objeto de consideración moral, no por su valor utilitario e instrumental hacia lo humano, sino por ser la fuente de toda forma de vida y en el surgimiento de una conciencia social en donde, estas definiciones y consideraciones, en las que la naturaleza aparece como algo que importa por sí misma y la amenaza a su afectación o desaparición como tal por el despliegue de los valores de la modernidad, se convierten en motivaciones de preocupación social y en el fundamento de lo que se considera el centro de la reflexión y del movimiento ambiental.

Los clásicos, pues, no pensaron de esta manera el tema de la destrucción de la naturaleza por obra del desarrollo de la sociedad moderna. A lo más que llegaron fue a atribuir a la sociedad capitalista la causa de algunas expresiones tempranas de su depredación, no a la sociedad moderna industrial como

tal, es decir no a sus dos versiones: liberalismo y comunismo, sino exclusivamente a su versión capitalista. En el comunismo, Marx y Engels suponen una relación racional, planificada y eficiente con la naturaleza. Engels, como veremos, anticipa algunas ideas respecto a las consecuencias sobre lo humano, cuando se trata de dominar a la naturaleza de la manera en que lo hace el capitalismo en distintos momentos y territorios de su despliegue. Pero, en esencia, la crítica marxista se restringe a la explotación capitalista de la naturaleza. Eckersley (1992: 85) lo señala con claridad cuando, refiriéndose al pensamiento marxista contemporáneo, sostiene que los eco-marxistas ortodoxos piensan que se trata de reemplazar el dominio privado, socialmente desigual de la naturaleza bajo el capitalismo, por un dominio de la naturaleza público y socialmente igualitario bajo el comunismo.

LA CRISIS AMBIENTAL Y LA EMERGENCIA DE UNA NUEVA NATURALEZA

La crisis ambiental contemporánea obliga a una nueva definición de la naturaleza, fuerza a pensarla de una manera diferente. La crisis ambiental hace pensar a la naturaleza en situación de peligro, en su agotamiento, en su muerte, conduce la mirada social a las especies que desaparecen, a esa tierra baldía que nace de la relación moderna con la vida natural. El efecto de la crisis es múltiple. Por una parte muestra a la naturaleza explotada, utilizada, instrumentalizada, dominada y sometida a los fines humanos; pero no para los fines humanos en abstracto, sino para los fines humanos del orden social y de los grupos sociales que comandan y dominan, en un momento dado, el proceso social y político y, en el plano del metadiscurso, de aquellos que definen en mayor medida el proceso civilizatorio.

Por ello la crisis nos muestra también a los verdaderos beneficiarios de esta relación de dominación y explotación de la naturaleza, en la versión capitalista de la modernidad, el capital y aquellos que son sus agentes dominantes. Y en la versión socialista-comunista, teóricamente el beneficiario de la dominación de la naturaleza sería el proyecto de sociedad igualitaria; en los hechos, bajo la forma del llamado socialismo real, los beneficiarios resultaron ser los miembros de una clase burocrática comprometida con un proyecto expoliador de la naturaleza que provocó devastación. A principios de los años sesenta, el Estado soviético declaró la superioridad del régimen comunista a partir de lo que consideraba como una victoria sobre las fuerzas de la naturaleza, "El PCURSS afirmó en 1961:

el comunismo eleva al hombre a un nivel tremendo de supremacía sobre la naturaleza y hace posible un más grande y completo uso de sus fuerzas inherentes" (Eckersley, R., 1992: 23).

Por otra parte, la crisis nos muestra, primero, que la concepción utilitaria e instrumental moderna con la naturaleza la aniquila. Segundo, que este aniquilamiento destruye también, potencialmente, tendencialmente, a la propia sociedad moderna, al eliminar su principal y única fuente de sustento material. Tercero, que la naturaleza que está en peligro no es una naturaleza decorativa o estética, sino que es una naturaleza vital, que genera vida, que genera la vida planetaria y que evitar su destrucción equivale a evitar la destrucción de la fábrica de la vida en la Tierra, lo cual amenaza por igual a humanos y no humanos.

Cuarto, que la naturaleza y sus ecosistemas deben ser valorados en este papel de fabricantes del sistema de la vida en el planeta, como un valor por sí misma, independiente del beneficio que brinda a los humanos, por lo que su destrucción debe ser condenada moralmente. Y quinto, que estos elementos de la relación moderna con la naturaleza que la crisis hace surgir dan lugar a la formación de una conciencia ambiental, conciencia planetaria, vital, existencial humana y no humana, es algo propio de la segunda parte del siglo XX, y que no pudo haber surgido en el siglo XIX, por lo cual, los clásicos no pudieron sentirla, reflexionarla y vivirla de esa manera. Por lo tanto, el pensamiento ambiental de los clásicos debe ser situado en su tiempo, histórico, político, social, y cultural, y también en su tiempo cognitivo, en el marco epistémico en el cual es pensada científica y filosóficamente la naturaleza.

Finalmente, este marco, en el que aparece la idea de naturaleza en el pensamiento ambiental, establece pautas para

brindar un contexto y una base analítica sobre la cual se sitúe apropiadamente nuestro análisis, así como las preguntas que deben hacerse a los clásicos, de tal manera de darle un sentido ambiental a la revisión que llevamos a cabo. Es éste también el marco general en el que se ubica nuestras breves precisiones conceptuales y que a continuación presentamos.

UNA BREVE DEFINICIÓN OPERATIVA DE NATURALEZA Y MEDIO AMBIENTE

Basándonos en la reflexión anterior sobre la forma en que la ecología política piensa a la naturaleza y, asumiendo sus propuestas analíticas y éticas como válidas para nuestro análisis, planteamos a continuación algunas definiciones y diferenciaciones conceptuales básicas. En este caso particular nos interesa distinguir naturaleza de medio ambiente.

Para los propósitos de esta investigación, la naturaleza alude a ese conjunto de entes que, en su unidad ecosistémica, constituye la fábrica del sistema de la vida en el planeta, humana y no humana. Ambas existen en unidad, en interacción, en relación entre ellas. La naturaleza no humana existe como una realidad que lo incluye y determina todo; como una fuerza existencial cuyo máximo logro y principio es la generación de la vida. Existe en sí y por sí misma; no depende del mundo humano; puede incluso prescindir del mundo humano y de cualquier otro de los reinos existenciales de que se compone. La naturaleza humana, por su parte, en su interioridad constituye un sistema con diversos grados de independencia, pero con una dependencia última de la naturaleza externa con la que interactúa constantemente, ya sea apropiándosela, enriqueciéndola, empobreciéndola o siendo, a su vez, apropiada: la naturaleza humana no puede prescindir de la no humana. Más aún, en última instancia, la naturaleza humana es simple naturaleza, naturaleza a secas, naturaleza que adquiere conciencia.

Esta naturaleza interna (humana) vive también de sus interacciones propias, de sus intercambios y se integra, en lo

que corresponde a su limitada autonomía, por esos intercambios que la constituyen en una forma de vida, generadora también en su nivel, cogeneradora más bien, de vida. Las dos naturalezas solo se constituyen como tal en ese dinamismo e interacción vital. Por lo tanto, no consideraríamos, bajo estos principios, como naturaleza cualquiera de sus componentes (vivo o muerto) de manera aislada, separada de su unidad vital, interactuando como condición necesaria para generar vida.

Persiguiendo objetivos analíticos distintos a los aquí manifestados, David Goldblatt (1996: 23-24) dice algo cercano a nuestra definición de naturaleza, en tanto sistema activo, interrelacionado, como una suerte de ecosistema mediante el cual se constituye el sistema de la vida:

Un ecosistema consiste de componentes vivos e inorgánicos: diferentes poblaciones de flora, fauna y microorganismos, suelo, formas geológicas agua y la atmósfera. Pero lo que hace de ellas un sistema más que una colección de objetos vivos o muertos, es que entre ellos existen en una interrelación dinámica. Ellos están vinculados por cadenas alimenticias, ciclos minerales e hidrológicos y la circulación de energía. Ellos están en un estado invariable de flujo: niveles de población suben y bajan, los depredadores se mueven con sus presas, los números de los parásitos crecen y decrecen con sus anfitriones. Los ecosistemas pueden, a través de una variedad de mecanismos homeostáticos, cambiar alrededor de un punto de equilibrio dinámico. Otros pueden sufrir cambios bastantes profundos en el tiempo. Los matorrales pueden desarrollarse en un brezal despejado por el fuego, ser convertido a través de la colonización por especies de plantas y animales en un bosque. La capacidad de diferentes ecosistemas de sobrevivir

conmociones y cambios también varía [Goldblatt, D., 1996: 23-24].

Medio ambiente en nuestra definición sería distinguible de esto que hemos definido como naturaleza. Tiene que ver con la intervención y transformación operada en el mundo natural por la acción humana. Es lo que resulta cuando la naturaleza es apropiada por un orden social determinado, y es adaptada a las necesidades de ese orden social. En la sociedad moderna, la naturaleza humana y no humana son transformadas en mercancías, porque la producción de mercancías es el motor, principio ordenador y fábrica principal de la sociedad moderna. De tal manera que la naturaleza se transforma en medio, medio ambiente para la mercancía y el capital. De allí que no estemos hablando de una naturaleza en su composición e integración ecosistémica, sino en una adaptada, instrumentalizada, convertida en materias primas, en recursos naturales, puesta al servicio de las necesidades de un orden social específico, como es el caso del capitalismo moderno. Otros sistemas sociales distintos del moderno, tanto del pasado como del futuro, o incluso en el mismo tiempo presente, conviviendo con lo moderno, han tenido, tienen o tendrán formas distintas, distinguibles de relación con la naturaleza, constituyendo por tanto medios ambientes distintos.

Un objeto, e incluso un ser vivo, sólo es naturaleza si existe en su constitución, integración y existencia ecosistémica. Una vez separados de la naturaleza ecosistémica, se convierte de naturaleza viva a naturaleza muerta, o muerta en vida. Es un objeto, que en la sociedad moderna capitalista asume la forma de materia prima, producto o mercancía. La materia inerte, el polvo, una piedra, si la analizamos en su existencia natural integrada, formando parte de un ecosistema, es naturaleza, y

aunque sea en apariencia naturaleza sin vida, es naturaleza viva, coproductora de vida. Por lo tanto, cuando nosotros en este trabajo hablamos de naturaleza, es en el sentido ecosistémico antes mencionado.

El sentido de las preguntas que conducen nuestro interrogatorio sobre el concepto de naturaleza en clásicos y contemporáneos, como veremos más adelante, presupone esta definición y esta distinción entre naturaleza y medio ambiente. De tal manera que cuando un autor aluda al mundo de los objetos, de los productos o de las mercancías; de cualquier elemento desprendido de su existencia ecosistémica, producto de su apropiación humana para ser adaptada o transformada en un medio para los fines de un orden social determinado, no estaremos hablando, bajo nuestra definición, de naturaleza. Por lo tanto, si esos objetos influyen o no en la acción social, no lo consideraremos como una influencia o determinación natural; podríamos más bien considerarla una influencia o determinación no humana. Podemos hablar en ese caso, como lo haremos en otro capítulo, de una probable o hipotética influencia o actancia (en el sentido de Latour, B., 2008) objetual sobre lo humano, pero no de la naturaleza, en la medida que esos objetos han sido desprendidos de los ecosistemas naturales.

LA NOCIÓN DE NATURALEZA DE NUESTRO INTERROGATORIO

Esta investigación tiene dos objetivos generales. A) El primero es discutir, cuestionar, y corregir una propuesta teórica que ha estado presente en lo que hoy se conoce como sociología ambiental, y que se centra alrededor del planteamiento de que los clásicos del pensamiento sociológico, Marx, Weber y Durkheim, padecieron de una 'ceguera' analítica hacia la naturaleza, y que esta ceguera, ubicada en el plano epistemológico, deriva de una necesidad fundacional de la sociología, la cual se expresaría en la pretensión de excluir, como factor explicativo de lo social, todo lo que no es social. B) El segundo objetivo es mostrar que no estamos, en el caso de los clásicos, ante una sola 'ceguera', sino ante dos. La segunda ceguera, que considero de orden ontológico, derivaría de una necesidad afirmativa y legitimadora del ser de la modernidad que llevaría, no sólo a los clásicos, sino también a la sociología ambiental, a no ver, a excluir más bien, de la reflexión sociológica, la relación de dominación y explotación de la sociedad moderna sobre la naturaleza, en la medida que esta explotación es consustancial al ser de la sociedad moderna industrial, por el hecho que la relación sociedad-naturaleza de la modernidad está mediada por la economía y su mercantilización del mundo. De aquí derivaría también una ceguera moral, una ausencia de condena moral y una verdadera conciencia ambiental hacia la explotación, así como también ante la devastación de la naturaleza en la que desemboca la forma moderna de apropiación del mundo natural.

El primer objetivo de la investigación requiere que el interrogatorio a los clásicos, por medio del cual tratamos de indagar su posicionamiento epistemológico ante la naturaleza, vaya antecedido de una precisión analítica del término o concepto de naturaleza, que nos ayude a corregir algunos de los problemas que enfrenta la sociología ambiental, en su crítica a la ceguera epistemológica del pensamiento clásico. En vista de que el argumento central de este primer objetivo consiste en señalar que la noción de naturaleza con la que la sociología ambiental interroga a los clásicos es vaga, ambigua e incompleta, proponemos aquí un acotamiento que nos permita dirigir las preguntas, no sólo de forma más sistemática, sino, sobre todo, con un contenido analítico ecológico-ambiental más preciso. Así, al preguntarle a los clásicos sobre la naturaleza, los estaríamos interrogando, en este primer objetivo, a partir de dos acotaciones. La primera acotación pretende obtener información sobre una noción de naturaleza en la que ésta sea considerada en su dimensión ecosistémica, tal y como la definimos con anterioridad. La segunda acotación consiste en plantear el interrogatorio a los clásicos a partir de preguntas que delimiten contenidos ambientales más precisos, de tal manera que cuando estemos hablando, discutiendo, comparando las nociones de naturaleza que están en revisión, no estemos hablando de cualquier referencia a ese término, sino a sus contenidos concretos y útiles para una reflexión y debate ambiental, en los términos en los que lo planteamos en el apartado sobre la ecología política al inicio de este trabajo.

Para hacer operativo este propósito, fue necesario iniciar la indagatoria con tres preguntas que pretenden acotar tres significados, tres sentidos y nociones de naturaleza. Nociones que nos permiten dialogar con los clásicos y posteriormente con los contemporáneos, estableciendo un cierto marco epistémico

común que haga viable el diálogo. Las preguntas hablan de preocupaciones contemporáneas, actuales, pero que demandan ser planteadas a estos pensadores, tanto los del siglo XIX, como a nuestros contemporáneos, para ver la posibilidad de establecer un diálogo, que pensamos que es posible, en la medida que tanto ellos como nosotros tenemos como referente común el hecho de vivir en el marco de la modernidad, aunque en dos momentos distintos de su despliegue. Ambas modernidades comparten muchas cosas en común, principalmente, sus principios básicos, sus valores.

El diálogo entre clásicos y contemporáneos que aquí proponemos es también posible en la medida que, en la obra de la llamada tríada divina, se encuentran los principios explicativos esenciales del moderno orden social, tal y como es reconocido por todos. Ellos viven y reflexionan en y sobre la sociedad industrial moderna; conocen sus categorías principales, sus fuerzas motrices y explicativas: nadie como ellos describió y explicó con tanta precisión y comprensión la sociedad moderna, aunque lo hicieran desde diferentes enfoques, y destacando también diferentes aspectos, dentro de aquellos considerados como constitutivos de la modernidad. Por ello nos atrevemos a pensar, que aunque no les podemos pedir que pensaran y hablaran de la naturaleza con nuestro mismo lenguaje, que enfatizaran nuestras mismas preocupaciones, que usaran nuestra misma terminología, si es posible esperar encontrar pensamientos, marcos analíticos válidos para la comparación, porque los tres vivieron el intenso proceso de construcción material, económica, social, política e ideológica de la modernidad, y muchas de sus premisas son consideradas aún válidas para dar cuenta analítica de nuestro orden social. De hecho, sí existen en los clásicos elementos suficientes para una comparación paradigmáticamente válida.

En esta comparación quedará claro cuáles términos son comparables, cuáles son los límites de la comparación y qué es lo que no podemos encontrar en los clásicos de los términos del debate contemporáneo, no sólo por razones epistémicas, sino por razones históricas.

Dado que la mención y referencia al término naturaleza es recurrente, no podemos decir, como ya hemos argumentado, que no esté presente en sus planteamientos. Lo que no está presente en ellos, o más bien, lo que no está claro o, al menos, es problemático, no es el término, o una idea, incluso diversas ideas sobre la naturaleza, sino más bien una cierta concepción en la que: 1) podamos saber si existe en ellos algún tipo de concepción de la naturaleza en su unidad ecosistémica ejerciendo alguna influencia en el curso de la acción social; 2) se aprecie, por una parte, una preocupación por la naturaleza como un valor en sí misma, como algo distinto a su consideración instrumental, para los fines de la sociedad moderna, esto es, considerar a la naturaleza como un fin en sí mismo, particularmente aquél que se relaciona con la fábrica del sistema de la vida, y de la cual pudiera derivar una condena moral a la dominación-explotación de la naturaleza; y, por otra parte, sobre la base de esta consideración de la naturaleza como un valor en sí misma, se aprecie en los clásicos algún tipo de conciencia ambiental que pudiera considerarse similar o precursora de la actualmente existente.

En estas acotaciones de la noción de naturaleza, que son la base de las preguntas con las cuales nos dirigimos a ellos, va implícita una concepción sobre la que nos interesa obtener información. Cuando nosotros interrogamos a los clásicos sobre su pensamiento en torno a la naturaleza, lo hacemos en el marco de estas temáticas y preguntas. Y cuando le otorgamos un significado al término naturaleza que guía nuestro

interrogatorio, lo acotamos al que hemos mencionado anteriormente, donde también establecemos una distinción práctica analítica con la noción de medio ambiente.

No se trata de imponerles nuestras ideas y significados, sino de interrogarlos sobre los contenidos del término que no les son ajenos por el tipo de sociedad sobre la que reflexionan, explorar sus ideas sobre las relaciones entre lo humano y lo social, y de ambos con lo no humano. Se trata también de establecer un puente comunicativo con nuestra reflexión contemporánea, y cómo se sitúan ambas formas de conceptualizar la naturaleza (la de los clásicos y los contemporáneos) y su relación con la sociedad en la explicación de la crisis social y ambiental de su tiempo y de nuestro tiempo. Se trata, finalmente, de proponer una explicación de por qué los clásicos piensan la naturaleza con el sentido ambiental con el que la piensan, y por qué no hay razones para pensar que la pensaran de otra manera, mucho menos para pedirles que la pensaran en el sentido contemporáneo enunciado por el actual pensamiento y movimiento ambiental.

Los clásicos hablan de naturaleza, de ambiente, de factores físicos, geográficos, meteorológicos, de lo orgánico e inorgánico, de la raza, entre otros. No se refieren necesariamente a algunas de las connotaciones que actualmente le damos al término medio ambiente; tampoco al de ecología, aunque tuvieron que enterarse de la obra de Haeckel (1834-1919), fundador de la ecología moderna, mucho menos a ésta en su alusión a la intervención del poder sobre lo natural que recoge el término ecología política. Más remotos a ellos son las actuales expresiones: sustentabilidad, movimientos ambientales, ecologismo, ambientalismos, antropocentrismo, ecocentrismo; todos ellos alusivos a procesos y fenómenos contemporáneos, que corresponden a una época ulterior, a un tiempo histórico,

epistémico distinto y, sobre todo, a formas extremas de la relación hombre-naturaleza y a la exacerbación de la mediación del mercado en esa relación, así como a la profundización del proceso de mercantilización del mundo y el dominio, casi absoluto, de la lógica de la economía como motor de la dinámica social y de la relación humana con la naturaleza, la cual ha sido completamente economizada.

LA SOCIOLOGÍA AMBIENTAL Y SU CRÍTICA A LOS CLÁSICOS

La sociología ambiental, que nace en los años setenta, entre otros, con los trabajos de Catton y Dunlap (1979, 1983, 1992, 1994; Buttel, F., 1986, 1992; Parsons, H. L., 1977; Benton, T., 1996; Redclift, M. y G. Woodgate, 2005; Goldblatt, D., 1996), encuentra que la sociología en su periodo clásico, en su época fundacional, parece prescindir, ocultar o no ver a la naturaleza, sobre todo como factor explicativo de la acción social y también, de alguna manera, que padece de cierta ceguera moral ante su devastación. En su argumentación, no obstante, parecen seguir una lógica similar, aunque con propósitos opuestos, a aquella que según ellos siguieron los clásicos para excluir a la naturaleza (Buttel, F., 1986; Dunlap, R. y W. Catton, 1979).

Durkheim quería alejarla como una necesidad requerida por su acción fundacional del campo sociológico; pero Marx y Weber, implícitamente o explícita, procedieron de la misma manera. La sociología ambiental, por el contrario, se muestra urgida de hacerla intervenir para justificar su nacimiento. Una nueva corriente ha surgido en las últimas décadas que, por el contrario, alienta la idea sobre la existencia en los textos clásicos, de un verdadero interés epistemológico y moral por la naturaleza.

No obstante, tanto los fundadores de la sociología ambiental, que desean demostrar la exclusión de la naturaleza, como los que, desde una posición opuesta, quieren encontrar una verdadera reflexión ambiental en la obra de los padres fundadores, llevan a cabo sus propósitos, como ya se ha mencionado, analíticamente desarmados, con una noción de

naturaleza no sólo limitada, sino particularmente imprecisa, vaga, lo cual restringe y confunde los términos de la indagatoria de unos y otros. En algunos momentos, en la idea de naturaleza movilizada por ambos cabe todo, significa lo mismo materia muerta que materia viva, objetos y materias primas que elementos constitutivos de vida ecosistémica.

Esto se puede observar, por una parte, en la primer clasificación y calificación llevada a cabo por Dunlap y Catton (1983, 1992) para referirse a toda la tradición sociológica que los antecede y, particularmente a los clásicos: Marx, Durkheim, Weber. Este último sería el caso más paradigmático de lo que llaman excepcionalismo humano, consistente en asumir una supuesta superioridad de lo humano sobre lo no humano: el hombre sería considerado como una especie excepcional. El término excepcionalismo humano fue seguramente percibido por ellos, no sólo como insuficiente sino, de alguna manera, inapropiado por su carga moral: excepcionalista en el contexto planteado por Dunlap y Catton (1979, 1983, 1994) significaba, sobre todo, superioridad de lo humano, y especialmente de lo humano social, conducente a una suerte de desprecio o degradación de todo lo no humano (Buttel, F., 2005).

Los argumentos centrales para ver en el caso de Durkheim (2008), a un excepcionalista y, posiblemente, como un supremacista humano, se sustentan en la división disciplinaria que plantea, en la que el reino de lo social aparece como el de mayor jerarquía, en la medida que lo considera el más complejo. Los otros reinos, por ejemplo, el de la física, el de la química, el de la biología o de la psicología, aparecerían como de jerarquía inferior por ser, a su entendimiento, menos complejos (Rosa, E. y L. Richter, 2008).

La sociología ambiental no pareció entender que la jerarquía planteada por Durkheim no es de carácter ontológico, sino de

naturaleza epistemológica. Durkheim no propone que el hombre sea superior al resto de las especies, sino que el mundo puede ser analíticamente dividido o clasificado en reinos distintos, cada uno de ellos con leyes distinguibles, con órdenes de fenómenos diferentes y, sobre todo, con distintos grados de complejidad, lo cual permite su estudio disciplinario.

Posiblemente por esta razón sustituyeron o complementaron el término por uno menos 'moral', como es el caso del exencionalismo, con el cual se minimiza lo excepcional de lo humano y se enfatiza la idea de lo que se supone que es independiente, o está exento, esto es, el hombre en sociedad, y sobre todo el hombre moderno, viviendo más allá de las restricciones y determinaciones de lo natural lo cual, según estos autores, se encontraría presente en las explicaciones de la tradición sociológica desde sus inicios.

Toda la crítica al pensamiento sociológico clásico y contemporáneo a partir de las propuestas de Catton y Dunlap, coincide en sostener que los tres fundadores del pensamiento social, pero con mayor precisión Durkheim, le niegan un papel activo a la naturaleza en la constitución de los hechos sociales, estableciendo más bien una intencionada y consciente demarcación de lo que corresponde al reino de lo social y lo que es propio del natural. Clásicos y contemporáneos compartirían en algún grado una posición excepcionalista y exencionalista de lo humano y de lo social con respecto a la naturaleza.

De una manera distinta, quienes pudiéramos llamar los defensores del pensamiento ambiental de los clásicos, cuestionan a la sociología ambiental, argumentando que existe en la obra de los fundadores una presencia abundante y significativa de la naturaleza (Foster, J. y H. Holleman, 2012; Foster, J., 2005; Järvikoski, T., 1996; Gross, M., 2000). El

problema es que los defensores del ambientalismo de los clásicos muestran una mayor laxitud, por no decir confusión, en lo que entienden por naturaleza. Éstos parecieran celebrar cada vez que se topan con el término naturaleza, independientemente de su significado concreto. Los defensores del ambientalismo de los clásicos a veces se refieren a la naturaleza como factor constitutivo de lo social, a veces a sus aspectos éticos, por momentos se refieren a una posible conciencia ambiental, en ocasiones la naturaleza de la que hablan ni siquiera es naturaleza, en el sentido de su expresión ecosistémica que hemos definido con anterioridad y que es central en el debate contemporáneo, sino más bien aluden a sus distintas manifestaciones objetuales; no como naturaleza viva o muerta, que genera vida, sino como naturaleza separada, desprendida, aislada, viva o muerta pero desconectada de una existencia ecosistémica.

Por ejemplo, Foster y Holleman (2012), mencionan la insistencia de Weber en el papel central del 'carbón y el hierro' en la construcción de la moderna sociedad industrial, para ver en ello una muestra de su interés ecológico. El carbón y el hierro al que alude Weber no es naturaleza, al menos no es naturaleza viva, ecosistémica. Es naturaleza muerta, es materia prima, producto, mercancía, constituyen insumo o factores de la producción económica. Foster y quienes argumentan de esta manera, no distinguen, no saben cómo plantear analíticamente sus preguntas. Ellos quieren mostrar que de una u otra manera el término naturaleza está siempre presente en el pensamiento de los clásicos. Y por supuesto que, de esa forma genérica, abstracta, significando cualquier cosa, o significándolo todo, la van a encontrar.

En la medida en que el propósito es hallar la naturaleza en los clásicos, no importa si como objeto o cosa, como factor,

como preocupación moral, o como conciencia ambiental, proceden de dos maneras. Una, rastrear en los márgenes del pensamiento sociológico, para encontrar allí, en lo que está suelto, en lo que no es sistemático, alguna afirmación, casi un desliz en el que aparezca alguna consideración sobre la importancia del orden natural en la determinación de lo social. Y proceden así porque se dan cuenta que, en la parte central de su pensamiento, en sus argumentos más sistemáticos, lo natural es descartado por los clásicos como factor explicativo central y como preocupación moral.

La otra manera de operar de los defensores se caracteriza por su incapacidad para establecer distinciones, ubicar los niveles de análisis en los que se presentan los argumentos, algo a lo que nos referimos anteriormente. Esta confusión consiste en no diferenciar dos cosas básicas en el proceder del pensamiento analítico de los padres fundadores respecto a la naturaleza y su relación con lo social. Por una parte, las distinciones ontológicas y epistemológicas. Por otra parte, los niveles de análisis, que corresponden a lo general y a lo particular, esto es, el recorte que se expresa a nivel de lo general, correspondiente a la totalidad del mundo, humano y no humano, y el recorte de lo particular, que toma forma en las divisiones o distinciones disciplinarias. Es ésta una distinción epistemológica que permite pasar, del carácter totalitario de la realidad, al de sus particularidades y distinciones en órdenes fenoménicos de los que se derivan los campos disciplinarios mediante los cuales opera el pensamiento científico. Es imprescindible pensar y efectuar esas distinciones epistemológicas para entender el papel explicativo otorgado a la naturaleza en el pensamiento clásico.

Ambos, los que plantean la exclusión de la naturaleza y sus contrarios, los que defienden su inclusión en el pensamiento

clásico, se muestran exitosos en sus hallazgos. Los dos encuentran lo que suponían que iban a encontrar. Unos, que los clásicos excluyen rotundamente a la naturaleza; los otros, que en su pensamiento la naturaleza es omnipresente. El problema es que esa naturaleza que para los primeros está ausente y para los segundos presente, queda indefinida, genérica a veces, carente de un significado concreto casi siempre, confundida con el mundo objetual, o con procesos técnicos, sin una verdadera calificación analítica. Esto impide establecer un verdadero diálogo con el debate ambiental contemporáneo: dice todo y nada a la vez.

LA 'CEGUERA' DE LOS CLÁSICOS

La sociología ambiental, como dijimos, encuentra una 'ceguera', una indiferencia de los clásicos respecto al tema ambiental. Aceptada la 'ceguera' sociológica, ofrecen diversas explicaciones para dar cuenta de ella. Sus preocupaciones (de la sociología ambiental), no se salen de esquemas convencionales, de las convenciones de la sociología clásica. Por una parte, su crítica a los clásicos la explican como un resultado de la necesidad constitutiva de la sociología, que obliga a marginar a la naturaleza desde el punto de vista causal. Por otra parte, ellos mismos padecen de otra ceguera. No perciben la existencia de otra necesidad fundacional que saca del campo de interés analítico a la naturaleza, la necesidad fundacional de la misma sociedad moderna, que veremos más adelante. Por ello no cuestionan los valores de la modernidad con los cuales, tanto la sociología ambiental como los clásicos, miran y piensan la naturaleza, y es precisamente el despliegue de estos valores lo que explica, de manera más profunda, la crisis ambiental del mundo moderno.

La sociología ambiental no deja de ser parte de ese orden social cuyos valores produce la destrucción de la naturaleza y su mirada ante ese orden social, es afirmativa; no propone cambiarlo sino modernizarlo. El problema no sería producto de los excesos de la razón; derivaría más bien de que no tenemos aún suficiente razón. La sociología en su época clásica no fue sino la conciencia de la sociedad moderna. A su manera, la sociología ambiental sería, de alguna forma, la conciencia de la sociedad moderna en el actual periodo contemporáneo de la modernidad, cuyo síntoma más claro es el de la crisis

ambiental. Sería pues conciencia de una sociedad en crisis, de una sociedad que, en la lógica de su producción y reproducción, en el centro de la fábrica misma de su ser, aniquila su fundamento último. Pudiéramos decir que la crisis ambiental fuerza a la sociología a abrir los ojos hacia la naturaleza, lo que le permite explicar la devastación y a proponer remedios para su recuperación.

Esta conciencia nace pues en un momento en el que la naturaleza dominada está en crisis, de tal manera que la crisis ambiental fuerza a la sociología a pensar la naturaleza, incorporándola a la reflexión sociológica, buscando formas, estrategias para hallar una conciliación entre dos términos difíciles de conciliar: la naturaleza como la fábrica del sistema de la vida que es, y el desarrollo económico, bajo los términos de la sociedad industrial capitalista moderna que, de principio, somete la naturaleza a la lógica de la economía y su mercantilización del mundo. Ante ese dilema, la sociología ambiental se posiciona de manera afirmativa, positiva ante la sociedad moderna, de la cual es expresión, optando no por un cambio valorativo sino por un desarrollo racional y eficiente, el llamado desarrollo sustentable, para así asegurarle a la sociedad moderna del futuro una naturaleza proveedora de recursos naturales de manera duradera, sostenible.

La sociología ambiental parece preocupada por el uso irracional de los recursos por parte del sistema capitalista, y aboga por uno más racional, más eficiente. Lo que tiene en mente cuando explora las ideas ambientales de los clásicos, porque nace en el mismo marco epistémico de principios de los años setenta constituido alrededor de Los límites del crecimiento (Meadows, D. et al., 1972) es el modelo socioambiental del Desarrollo Sustentable, es decir la eficiencia, eficacia y racionalidad de la explotación de la naturaleza para

enfrentar la crisis. Eder (1996) ha planteado una forma de entender los límites de la preocupación ambiental de la sociedad moderna, al señalar que la razón ecológica de la modernidad, que se hace explícita en el Desarrollo Sustentable, se sustenta en una ética protestante, en una ética de la piedad, de la filantropía, del ahorro, de la austeridad, que glorifica la producción y condena al consumo, sobre todo al consumo excesivo y suntuario. Pero esta ética no detiene la devastación de la naturaleza, porque no llega al fondo de los factores que, anclados en los fundamentos de la modernidad, provoca la devastación, y esto tiene que ver con los principios más profundos del orden moderno: la idea de dominar, controlar, someter a la naturaleza, para ponerla al servicio de las necesidades del mercado, de la producción de mercancías; el dominio de la naturaleza como medida del progreso humano y su explotación sistemática, racional, planificada, ya sea para los fines de una reproducción sostenible del capital, o para generar una abundante riqueza material, más allá de la explotación del trabajo humano, que haga posible el ansiado tránsito del reino de la necesidad al de la libertad, en el proyecto de construcción de la utopía comunista (Eder, K., 1996; Eckersley, R., 1992). A la sociología ambiental, lo mismo que al Desarrollo Sustentable, lo que le preocupa no es el destino de la naturaleza, sino el destino de la moderna sociedad industrial (Escobar, A., 1999). Rara vez se deja ver en ella una preocupación por la naturaleza como la fábrica del sistema de la vida.

El mundo referencial del que parte la sociología ambiental para extraer el pensamiento ecológico de los clásicos es autorreferencial. El referente es el de la sociedad moderna, en la cual está enmarcada su crítica. No piensa en una salida no moderna, no ilustrada, no devastadora, no mercantilizada, no economizada de la relación con la naturaleza. Con ese esquema

en mente interrogan a los clásicos. Así proceden tanto los que ven 'ceguera', como los que desean enverdecer a los clásicos.

Cuando Marx se preocupa por la naturaleza, sobre todo en sus obras mayores, percibe su desperdicio, practicado por la sociedad moderna capitalista, la ruptura de los ciclos ecológicos, el agotamiento de los suelos, la sustracción de la riqueza de éstos por parte de la ciudad y el no retorno de los desechos a sus lugares de origen. La solución que ofrece para su propuesta de sociedad comunista es un uso racional de los recursos de la naturaleza, una relación con la naturaleza planificada y científica que potencialice la capacidad de las fuerzas productivas de generación de riqueza, haciendo posible el tránsito al comunismo mediante una explotación eficiente de la naturaleza. La explotación eficiente de la naturaleza es la base de su proyecto liberador. Tal vez sea esta racionalización de la relación sociedad-naturaleza la que tiene en mente Foster y Holleman (2012) cuando encuentran en Marx anticipaciones del Desarrollo Sustentable.

Weber advierte la devastación de los bosques que resulta del consumo masivo de carbón vegetal en los inicios de la sociedad industrial y encuentra que, la entrada en escena del carbón mineral, se convierte en la salvación de los bosques de Europa. En su visita a Estados Unidos (Weber, 1988) observa y se preocupa por la contaminación atmosférica en Chicago, se sorprende por la velocidad en que son destruidos los bosques americanos, percibe el avance de la industria petrolera, se compadece de los indios viviendo en Reservas; parece esbozar una consideración ética, que más que de naturaleza moderna racional, parece una condena romántica al industrialismo moderno, mucho menos que una crítica ambiental en el sentido contemporáneo. Todo esto, por otra parte, no forma parte del

cuerpo de su propuesta sistemática para explicar el orden moderno y la acción social.

Durkheim se vale de la naturaleza para desmarcarse de ella como factor explicativo de lo social. No parece tampoco expresar interés analítico por el tema de la devastación de la naturaleza. Le asigna un papel restrictivo, constrictivo que se convierte en pretexto o motivo para disparar respuestas institucionales: la división del trabajo, la diferenciación, etc. Los hechos para él no deben ser juzgados, ni transformados por el sociólogo, sino estudiados y explicados. De ahí que, su positivismo epistemológico comtiano, deviene afirmación ontológica del orden social.

Durkheim lleva el problema de la naturaleza al campo de la epistemología, y decreta su eliminación del reino social como una necesidad cognitiva-constitutiva, sin la cual se imposibilita la constitución disciplinaria de la sociología. No ve, y tampoco lo ve la sociología ambiental, que en el ámbito ontológico excluye al mismo tiempo su dominación como objeto de reflexión y de cuestionamiento moral. Marx había hecho lo mismo al suponer que las relaciones fundamentales que deben ser explicadas son las que definen el proceso de valorización, como alma que es de la moderna sociedad capitalista, de donde nacen sus categorías analíticas fundamentales y sus actores sociales decisivos.

En Marx el proceso de trabajo[1] visibiliza la relación hombre-naturaleza, pero no lo considera el tema central de su explicación del orden capitalista; el proceso de valorización, que invisibiliza la relación hombre-naturaleza, es para él la verdadera fábrica del orden económico y social moderno. En este último, las relaciones significativas son las relaciones hombre-hombre, no las hombre-naturaleza. Marx (1998) reconoce un proceso de relaciones cosa-cosa y cosa-hombre, un

proceso mediante el cual el mundo de los objetos parece animado de una fuerza especial, un espíritu que pareciera definir la relación con lo humano y lo social. No obstante, esto lo considera una relación ilusoria, producto de una suerte de animismo que resulta de lo que llama el 'fetichismo de la mercancía', en la que, lo que es producto de relaciones sociales, emerge fantasiosamente como si fueran relaciones entre objetos. El punto a destacar es que en ninguno de los dos procesos (trabajo y valorización) aparece la explotación, expoliación o alguna forma de dominación o sometimiento de la naturaleza para hacer posible el mundo del capital. Es sorprendente que Marx no perciba que el proceso de valorización y, sobre todo, su componente de creación de valor, se sostiene no sólo sobre una explotación de la naturaleza humana y no humana, sino que desemboca en la devastación y aniquilación de la primera y en el empobrecimiento, daño físico y moral, o muerte de la segunda. La naturaleza queda excluida, su dominación y explotación como consustancial al sistema capitalista se hace invisible, la 'ceguera' se ha producido: la sociología ambiental padece del mismo mal que atribuye a los clásicos.

Pensar, aludir, mencionar, e incluso introducir diversos aspectos, contenidos y significados de la naturaleza, no quiere decir que los clásicos hayan reflexionado sobre ella asignándoles un papel protagónico en la constitución de los hechos sociales, que hayan llegado a una suerte de conciencia ambiental como resultado de su devastación por efecto del despliegue del capital, particularmente en el periodo moderno consolidado, o que la hayan considerado más allá de constituir un medio para fines ajenos a ella, o bien en el sentido en el que se hace, desde al menos la segunda parte del siglo XX, como algo merecedor de un trato especial por su existencia en sí

misma. Por ello, es importante preguntarse: 1) de cuál naturaleza estamos hablando cuando queremos establecer un diálogo con los clásicos. Qué tenemos nosotros en mente cuando pensamos la naturaleza, diferente o común a ellos; qué tenían éstos en mente cuando aludían a la naturaleza en sus escritos. Y, sobre todo, cuál es el significado de las respuestas que dan a nuestros interrogatorios sobre el tema de la naturaleza, todo ello acotado en el reino de lo social. 2) Una vez resuelto esto, existe un tema más, si como dice la sociología ambiental, los clásicos excluyen o ignoran a la naturaleza, en qué consiste esa exclusión, cómo se lleva a cabo, cosa que no ha sido mencionado por ellos. Y, además, por qué los clásicos excluyen a la naturaleza, cuáles son las derivaciones ontológicas de una exclusión epistemológica de la naturaleza, es decir, más allá del acto fundacional de la sociología, en términos ontológicos, qué relación guarda este hecho con el orden social, con el hecho fundacional de la modernidad misma, con el ser de la modernidad y de la sociología, que es su conciencia crítica y social. Los críticos de los clásicos, lo mismo que los que reivindican su ambientalismo, abordan solo el primer problema: el epistemológico, el que tiene que ver con la exclusión/inclusión de alguna forma de naturaleza en sus teorías. Pero no abordan el segundo tema: su derivación ontológica, esto es, las razones y derivaciones éticas, sociales y políticas de lo que nosotros no consideramos 'ceguera', sino exclusión, la exclusión de su dominación y explotación como constitutivo de la sociedad capitalista moderna.

CORREGIR LA 'CEGUERA', ENTENDER LA EXCLUSIÓN

Hay una 'ceguera', o más bien, desde nuestro punto de vista una exclusión de la naturaleza del pensamiento social clásico; de hecho, no es una sino dos exclusiones. Pero éstas no son exclusivas de los clásicos. Una forma de ella es también padecida por la sociología ambiental contemporánea ortodoxa. Las dos exclusiones están interrelacionadas; tienen que ver con actos y necesidades fundacionales y de legitimación. Una deriva de una necesidad fundacional disciplinaria: la necesidad fundacional de las ciencias sociales, particularmente la sociología, que fuerza la exclusión explicativa de lo social de todo lo que no es social; a esta la llamaremos a) la exclusión epistemológica. Existe otra, que aquí llamamos b) exclusión ontológica, la cual nace de la necesidad fundacional y legitimadora de la moderna sociedad industrial que obliga a la exclusión analítica de la dominación y depredación de la naturaleza como objeto de reflexión sociológica y de consideración ética y moral.

La explotación y dominio del hombre por el hombre es objeto de análisis y condena moral; la del hombre sobre la naturaleza, que en el periodo moderno industrial se convierte en un requerimiento de su apropiación económica, pasa desapercibida y pasa desapercibida porque es constitutiva de la sociedad moderna industrial. La dominación y explotación económica del mundo natural es consustancial al ser de la modernidad industrial moderna, lo que también impone la exclusión de una reflexión y condena moral de esta dominación como una necesidad de legitimación. En síntesis, la primera es una exclusión epistemológica en la medida que es explicada por

una necesidad constitutiva de un campo analítico; la segunda es ontológica puesto que nace como una necesidad de legitimación y constitución del ser de la sociedad moderna.

La exclusión epistemológica como constitutiva de la sociología

Existe una exclusión de la naturaleza del pensamiento social clásico que es señalada por la sociología ambiental de los años setenta la cual, a su vez, es negada por una corriente de pensamiento que nace años después. El centro de la discusión, como ya se ha mencionado es el que, según esta sociología ambiental, nace de una necesidad epistemológica fundacional que obliga a los clásicos a justificar un reino analítico nuevo, correspondiente a lo social, cuya razón de existencia sólo podía legitimarse excluyendo factores causales que no fueran sociales, con lo cual la naturaleza debía hacerse a un lado.

Esta primera corrección que proponemos a lo que la sociología ambiental considera una 'ceguera' de los clásicos, permanece dentro de la misma lógica, o más bien campo, desde el que esta sociología cuestiona e interroga a los clásicos sobre el tema de la naturaleza. Es nuestro propósito mostrar que el instrumental analítico mediante el cual la sociología ambiental interroga a los clásicos no le permite hacer las preguntas adecuadas, por lo que las respuestas obtenidas son deficientes. Desde esta perspectiva, habría que replantear las preguntas y enmarcarlas en una verdadera dimensión ecológica. De esta manera, al interrogarlos sobre la naturaleza sería necesario definir, acotar, construir un concepto de naturaleza previo contra el cual se lleve a cabo el interrogatorio. Saber con certeza qué tipo de naturaleza tenemos nosotros en mente, qué concepto de naturaleza y dentro de qué marcos históricos,

ontológicos y epistemológicos se insertan estas nociones de naturaleza, de tal manera que tengamos criterios analíticos válidos para deslindar estos significados de otros, así como el tipo de influencia, referencia o presencia que tiene sobre lo social. Es decir, qué es lo que la sociología ambiental pregunta a los clásicos: ¿establecen una clara distinción ontológica y epistemológica sobre el modo de ser de la naturaleza de la que hablan?; ¿la naturaleza en su dimensión ecosistémica es un factor interviniente en 'el curso de la acción'?; ¿tienen conciencia ambiental, y en qué sentido?; ¿alentaron alguna preocupación y condena moral a partir de algún aspecto problemático de la relación moderna con la naturaleza? Al distinguir el sentido analítico de las preguntas tendríamos un referente sociológico más poderoso para leer mejor, valorar mejor, acotar analíticamente mejor las respuestas que los clásicos dan a nuestras preguntas. Esto no lo hace la sociología ambiental, y es esta la causa de los pobres resultados de su interrogatorio.

En términos generales, centrándonos en la dimensión epistemológica, pensamos que la sociología ambiental está en lo correcto al notar la ausencia de la naturaleza en el pensamiento social clásico; no obstante, como dijimos, tendría que distinguir las diferencias de esa 'ceguera', clarificando si se refiere a la presencia de la naturaleza en tanto factor explicativo de la acción, o bien, como generadora de conciencia como resultado de su apropiación devastadora por la sociedad capitalista moderna. De igual manera habría que especificar el tipo de reflexión moral que eventualmente tendrían los clásicos sobre la devastación: si es resultado de un análisis racional de la relación aniquilante de la economía con la naturaleza, o bien, si es producto de una piedad humanitaria, de naturaleza romántica o, de una manera más precisa y crítica, si en alguna

medida existiera una preocupación moral más de fondo, que pudiera derivar de un análisis de la importancia y valor intrínseco de la naturaleza, por ser fuente del sistema de la vida.

La sociología ambiental centra la exclusión de la naturaleza por parte de los clásicos en esta dimensión epistemológica, que tiene que ver con una necesidad constitutiva de la sociología, que la obliga a justificar la existencia de un reino exclusivo de lo social, que ameritara la creación de una nueva ciencia, la sociología (Dunlap, R. y W. Catton, 1983, 1992; Buttel, F., 1985; Benton, T., 1994; Redclift, M., y G. Woodgate, 2005), para lo cual era necesario excluir a la naturaleza como factor explicativo, de tal manera que lo social, como Durkheim lo hace explícito, pero que es compartido por los clásicos, deba ser explicado por lo social.

La exclusión ontológica de la naturaleza como constitutiva de la moderna sociedad industrial

La segunda corrección que se propone trata de explicar la exclusión saliéndonos del territorio epistemológico, definido por la necesidad fundacional de la sociología, y tiene que ver con una exclusión de carácter ontológico, lo cual alude a otro acto fundacional, en este caso no el de la disciplina sociológica, sino el de la sociedad moderna y su necesidad de constitución ontológica, legitimación ideológica y de justificación moral.

Es decir, se trata de replantear los términos de la indagatoria, profundizar en el tema de la exclusión de la naturaleza y poder ver su doble naturaleza. Por una parte, su aspecto epistemológico que alcanza a ver la sociología ambiental, pero que sólo desentraña parcialmente. Es necesario salirse del campo de la sociología ambiental para poder

distinguir e indagar, tanto en el pensar, como en el ser de la sociedad moderna, para poder entender esa observable ausencia sociológica del tema de la naturaleza en la reflexión social de la moderna sociedad industrial.

El argumento que desarrollaremos en esta segunda exclusión tiene que ver con una condición existencial y una necesidad constitutiva que llevaría a la sociedad moderna, bajo la mirada de su conciencia reflexiva (las ciencias sociales o la sociología) a no ver, y más que a no ver, a excluir una relación modernidad-naturaleza en la que esta última no sólo es dominada y explotada, sino depredada y destruida. La no percepción de esta dominación y explotación cumple funciones legitimadoras de la modernidad, en la medida que desemboca en una exclusión de la reflexión ética de la devastación (Beck, U., 1992, 1995; Eder, K., 1996).

Es decir, por una parte, la sociedad industrial moderna se constituye mediante una necesaria relación de dominación y sometimiento de la naturaleza, la cual es puesta al servicio de la lógica económica en la que aquélla se sustenta: bajo la lógica económica la demanda y consumo de naturaleza está regida por la producción de mercancías y por el mercado, lo cual explica no sólo su explotación sino también su destrucción, que resulta de su carácter limitado y finito y, en contraste, el carácter ilimitado e infinito de la demanda de naturaleza por parte de la economía. La economía capitalista reduce a la naturaleza a medio ambiente, medios para sus fines que son la plusvalía, la ganancia y la rentabilidad. La naturaleza es convertida en medio ambiente del capital, en recursos naturales, materias primas básicas para la producción de mercancías. En el proceso de producción y reproducción del capital, la naturaleza desaparece, por una parte, de manera física, puesto que su sometimiento a la lógica de la mercancía y el mercado conduce

a su consumo ilimitado, lo cual choca con su naturaleza limitada y finita; por otra parte, la excluye de la reflexión sociológica como objeto de explotación y devastación. El no reconocimiento analítico de la devastación inhibe su condena moral. La ciencia social, al centrarse en la explotación y sometimiento del hombre, no percibe que en el mismo proceso se somete y explota a la naturaleza. No es sólo Marx quien excluye a la naturaleza, Weber la subsume en la cultura, de tal manera que para importar debe desaparecer como naturaleza y personificarse bajo su vivencia, significación y percepción cultural, la cual está mediada social e históricamente; Durkheim efectúa su desaparición mediante un procedimiento epistemológico que deriva en implicaciones ontológicas, al enfatizar el sentido positivo, afirmativo de la práctica científica (Durkheim, É., 1974, 2008).

A la sociología ambiental y a sus críticos no se les ocurrió indagar este otro aspecto del tema de la naturaleza en los clásicos, más allá del referido a la 'necesidad constitutiva que conducía al recorte disciplinario' (Dunlap, R. y W. Catton, 1983, 1992; Buttel, F., 1986; Foster, J., 2005), y preguntarse por las razones sociológicas y sociales de la 'ceguera'; razones que los hubieran llevado a indagar el papel constitutivo de la ceguera, tanto de la sociología como de la sociedad moderna. Al no incursionar en este terreno, no estaban habilitados para percatarse de que, al menos en uno de los clásicos, Marx, la razón de la ceguera estaba por demás explicada en uno de los aspectos esenciales del alma y de la fábrica de la sociedad industrial capitalista moderna, esto es, en el análisis del proceso de producción y de la dialéctica de la 'visibilidad' e 'invisibilidad' según se observe a la naturaleza en su relación con lo humano en el proceso de trabajo o en el proceso de valoración. El propio Marx nunca percibió que, su propuesta

explicativa para entender la lógica de la producción capitalista regida por la búsqueda de la plusvalía, constituía también la clave para entender la 'ceguera' o la 'invisibilización' de la naturaleza en el pensamiento social y en los agentes del moderno sistema capitalista, de hecho, el tema de la exclusión no era un tema analítico, tampoco político o moral. Y lo que es más contundente, que el mismo proceso de valorización es el proceso o mecanismo mediante el cual se explica la invisibilización de la naturaleza en el proceso de producción de la sociedad moderna capitalista y en la teoría social del periodo moderno. En la explicación de ese fenómeno se descubría la explotación del trabajo humano, y al mismo tiempo se encubría la explotación de la naturaleza.

El problema no se detiene allí. Lo que está de fondo, que no se toca y que explica de hecho la unión, la similitud entre unos y otros, es decir, entre quienes ven ceguera y los que no perciben tal ceguera ambiental en los clásicos, es que ninguno habló de este aspecto constitutivo ontológico de la exclusión. Esto quiere decir, hablar no solo de las razones vinculadas a la necesidad disciplinaria de justificar y legitimar un campo analítico respecto a las otras disciplinas científicas, sino además de las razones ontológicas de la moderna sociedad capitalista en su proceso constitutivo, y de la disciplina que mejor la retrata o la representa en el campo científico: la sociología, quien traduce al campo analítico una necesidad ontológica.

La relación de dominación de la sociedad moderna sobre la naturaleza puede ser vista así como una relación constitutiva de la modernidad, la cual debe ser apropiada o traducida por la sociología para explicar, no propiamente una ceguera, sino una exclusión lógica, constitutiva, una necesidad analítica de no ver; un imperativo moral de no ver una relación que, desde la propia lógica de la modernidad, tendría que ser considerada

como irracional y moralmente cuestionable. La crítica de la sociología ambiental aísla el problema epistemológico del ontológico, privilegiando al primero; no piensa la exclusión de la naturaleza en el contexto de la constitución de la modernidad y de sus razones. No piensa a la sociología afectada por el mismo mal que afecta a la sociedad y que la lleva a excluir una incomodidad y una imposibilidad analítica, que nace del ser social de la modernidad y de su necesaria relación de explotación y sometimiento de la naturaleza, lo cual le genera al mismo tiempo una incomodidad moral que le hace excluir también esa relación. Esta necesidad afirmativa del ser de la modernidad fuerza la exclusión analítica y moral de la naturaleza, ocultando su dominación, su instrumentalización, y su transformación en medio ambiente del capital.

Es este proceso de exclusión de la naturaleza el que se puede hacer visible con mayor claridad en Marx, cuando se revisa el proceso de encubrimiento, de exclusión, que el proceso de producción capitalista opera con la naturaleza al someterla a la lógica del capital y que salta a la vista cuando se analizan los intersticios de la fábrica del capital, en la dialéctica entre proceso de trabajo y proceso de valorización, en la dialéctica de la producción de valores de uso y de valores de cambio, de la relación hombre-naturaleza y la relación hombre-hombre. Pero también en Durkheim su propuesta analítica del ser, excluyente del deber ser, conduce por la vía positiva a la afirmación de la modernidad.

A partir de estas consideraciones salta a la vista que la indagación sobre la idea de los clásicos, Marx, Weber y Durkheim, sobre la naturaleza, sobre el lugar que le asignan en sus propuestas para entender y explicar la sociedad no puede ser efectuada sin, por una parte, re-situar la llamada ceguera y, por otra, definir los términos de la indagatoria, esto es, de qué

naturaleza estamos hablando, el marco epistémico en el que se ubica la respuesta de los clásicos a esta indagatoria, el contexto histórico y social en el que se ubican, los niveles de análisis en los que se sitúan las preguntas de la indagatoria, y la distinción entre las necesidades epistemológicas y las ontológicas de la exclusión, lo mismo que las respuestas de los clásicos. Se trata de sacar la respuesta a las preguntas del autorreferente marco analítico y situarlo en el social e histórico; epistemológico y ontológico.

Tanto los críticos de los clásicos, como los que reivindican su pensamiento ambiental, no se salen del marco autorreferencial de sus explicaciones. No cuestionan el modo de hacer modernidad, que está en la base de la relación con la naturaleza, que deriva de sus valores y del lugar que estos le asignan a la dominación de la naturaleza, a su explotación y sometimiento a la economía, lo cual desemboca en su destrucción. A lo más que llegan, es a plantear sus críticas o reivindicaciones en el cómodo marco del desarrollo sustentable, abogando por un respeto y piedad a la naturaleza, y por una explotación racional y moderna que la haga sostenible, de tal manera que la sociedad industrial del futuro siga contando con las materias primas y recursos naturales necesarias para hacer viable y duradera la forma moderna de apropiación del mundo natural. Es en este marco epistémico en el cual, los críticos y reivindicadores de los clásicos, conducen su indagatoria. Lo cual no cuestiona los valores que producen la crisis ambiental contemporánea y que están en el centro del ser de la modernidad.

La segunda exclusión de la naturaleza en el pensamiento clásico no es siempre clara. Ninguno de los tres autores reflexiona sobre ella de manera deliberada. Encontrarla demanda meterse a fondo en aspectos claves y sutiles de su

pensamiento, plantear algunos supuestos y, sobre todo, asumir no sólo que no es una acción deliberada, sino que incluso en casi ninguno de ellos se pueden extraer argumentaciones contundentes. No obstante, hay en la obra de Marx un posicionamiento más claro, más explícito, deliberado, tanto en sus escritos filosóficos como en los económicos y sociales, sobre el tema de la naturaleza que posee derivaciones ambientales. Pero sobre todo, existe en su descripción y análisis del proceso productivo capitalista, una explícita consideración del tema de la naturaleza, sobre todo en su análisis de la dinámica proceso de trabajo-proceso de valorización que permite situar el tema de la inclusión/exclusión de la naturaleza en la constitución del orden social moderno, que nos da algunas ideas de su proceso de visibilización/invisibilización en la fábrica del sistema capitalista, que brinda muchos elementos para explicar su forma de proceder, la manera concreta en que él lleva a cabo la exclusión analítica de la naturaleza, tanto como objeto de explotación y devastación, como de dominación y explotación.

Por ello, la parte central de nuestra argumentación sobre lo que llamamos la exclusión ontológica, que consideramos como una segunda exclusión, está sustentada en nuestra revisión del proceso productivo, particularmente en El Capital. Los otros dos autores no permiten este juego, ensayo analítico, a manera más bien de hipótesis, que nos permite sustentar la segunda exclusión, por lo que en ellos el peso del análisis está más acotado a la primera exclusión, la de naturaleza epistemológica.

[1] Este se da mediante una interacción que modifica a ambos, hombre y naturaleza. Es este el proceso de apropiación de la naturaleza necesario para la reproducción de la especie humana, distinto al de valorización y creación de valor que es el proceso de apropiación de la naturaleza para la reproducción del sistema capitalista moderno (Marx, K., 2005).

LA NATURALEZA
ANTE LA TRÍADA DIVINA

IV
MARX ANTE LA NATURALEZA

Karl Marx nació en Trier, Prusia, el 5 de mayo de 1818, en una familia judía. Marx renunció a la tradición familiar de formarse como rabino (Wolff, 2017), abriendo así espacio para sus inquietudes intelectuales. Realizó estudios de filosofía en Berlín, y concluyó su doctorado en Jena en 1841. Desde inicios de los años cuarenta del siglo XIX, inició sus estudios en economía política en París. Marx vivió la etapa más barbárica de la revolución industrial, fue un observador agudo y un crítico profundo de ese proceso en los primeros tiempos del periodo capitalista, con todas sus implicaciones económicas y políticas. Marx explicó inicialmente el proceso de explotación capitalista bajo el concepto de alienación mediante el cual el productor directo resulta expropiado del producto de su trabajo.

En 1843 contrajo matrimonio con Jenny von Westphalen, con quien viajó a París, en donde construyó la parte esencial de su pensamiento político. Entre 1845 y 1848, Marx y Engels desarrollaron las bases de lo que se llamaría el materialismo histórico, descrito en Tesis sobre Feuerbach, La Ideología Alemana y El Manifiesto Comunista. El materialismo histórico es una teoría con la cual Marx explicó las causas materiales a las que deben remitirse la explicación de los procesos sociales e históricos (Arroyo, 1997).

En 1848 se estableció en Londres, allí centró sus estudios en la teoría económica e historia. Inglaterra, el país capitalista más avanzado de su época, resultó de suma importancia para la construcción de su teoría económica, social e histórica que se sintetiza en su obra magna El Capital. Analizó a detalle las

teorías de Adam Smith y David Ricardo para descifrar el sistema económico. En este libro, Marx diferencia la base social —condiciones materiales, económicas y sociales— de la superestructura social —filosofía, religión, arte y ciencia—, lo cual define al sistema capitalista.

Durante los años de 1860 Marx llevó a cabo una intensa actividad política en Europa. En 1864 fundó la Primera Internacional en Londres; grupo que se caracterizó por ser un movimiento orientado hacia el socialismo revolucionario (Borchert, 2006). Durante esta última etapa Marx teorizó sobre el comunismo. Falleció en Londres, en 1883.*

INTRODUCCIÓN

Este capítulo reflexiona sobre el pensamiento ambiental en la obra de Marx. Su propósito es mostrar que este autor caracteriza, de manera especial, las dos exclusiones de la naturaleza del pensamiento social sobre las que venimos argumentando. En los hechos, hemos tomado su caso como paradigmático de lo que queremos exponer respecto al posicionamiento de los clásicos ante la naturaleza dado que, de los tres, es el que más nos ayuda a ejemplificar el tema de la exclusión en su doble expresión. Es, por lo tanto, en la revisión de su pensamiento ambiental en el que centraremos nuestra argumentación sobre las dos exclusiones y, particularmente, sobre el mecanismo mediante el cual se produce la segunda exclusión, aquélla que no permite ver la explotación de la naturaleza en el mismo proceso en el que la sociedad moderna capitalista lleva a cabo la explotación del trabajo humano y mediante la cual, de acuerdo con Marx, se construye y constituye la fábrica misma de esta sociedad. En algunos momentos de nuestra argumentación complementaremos la revisión de los textos de Marx con algunos de Engels, en los que se aborda el tema de la naturaleza, a veces de manera compartida, otras con ciertas divergencias, y en ocasiones con enfoques o énfasis que pudiéramos considerar complementarios.

Como hemos afirmado, una forma de exclusión es la que señala la sociología ambiental. Otra, es la que esta rama de la sociología no ve, o no es capaz de ver, por la estrecha conexión de su marco epistémico con el marco ontológico de la fábrica misma de la sociedad moderna, en el que la dominación y

explotación de la naturaleza es parte consustancial del ser de la moderna sociedad industrial, ya sea en su expresión capitalista o en las propuestas para una sociedad socialista. La primera exclusión, hemos dicho, es de naturaleza epistemológica y nace de la necesidad fundacional de la sociología. La segunda es ontológica y resulta de la necesidad fundacional del ser de la sociedad moderna industrial.

Refiriéndonos a la llamada exclusión epistemológica, queremos mostrar tres aspectos centrales de la concepción de la naturaleza en Marx a fin de hacer el interrogatorio más preciso. A) Uno es el que tiene que ver con el estatuto analítico del concepto de naturaleza con relación con su participación en la constitución y explicación de los hechos humanos, específicamente de su agencia en el plano de la acción social. B) Otro, nos interesa indagar sobre la posibilidad de hablar de una conciencia ambiental en las ideas y preocupaciones que los clásicos, de Marx en este caso específico, como resultado de la relación sociedad moderna-naturaleza. C) En este mismo nivel epistemológico preguntamos sobre un posible valor intrínseco de la naturaleza y sobre su estatuto moral. Esto es, si posee para Marx algún valor por sí misma, más allá del que está asociado a su participación en la satisfacción de las necesidades humanas o del capital mismo, y si de allí deriva algún posicionamiento de defensa a la naturaleza por sus funciones no sólo hacia lo humano sino también hacia lo no humano, como podría ser, en el plano ecosistémico, como generadora del sistema de la vida.

En lo relacionado con la exclusión ontológica, analizaremos esa exclusión de la naturaleza del pensamiento social que deriva de la mencionada necesidad fundacional, de la moderna sociedad industrial. Argumentaremos que esta exclusión la deja ver Marx de manera 'involuntaria' en su análisis del proceso

productivo capitalista, en la dialéctica proceso de trabajo-proceso de valorización. Sostenemos que existe una exclusión de la naturaleza en la sociedad capitalista y en la teoría social, al no reconocérsele influencia en términos de agencia sobre lo social, valor por sí misma, dignidad moral y el ser objeto de explotación y depredación. Lo que sería resultado de la misma lógica de funcionamiento de la sociedad capitalista moderna, y tiene lugar en la fábrica misma de ésta, en su proceso de producción, el cual está comandado por uno de sus componentes: el proceso de valorización, proceso mediante el cual se produce el plusvalor, que para Marx constituye la finalidad última y central del capitalismo (Marx, K., 1998, 1971). Esa exclusión expresaría una necesidad constitutiva de la sociedad moderna y de la ortodoxia sociológica; su explicación tendría que ver con una voluntad (no necesariamente consciente y explícita) de autolegitimación. El proceso de valorización, que domina la relación sociedad moderna-naturaleza, produce ceguera analítica y ceguera moral respecto a la naturaleza.

LA EXCLUSIÓN EPISTEMOLÓGICA: LA NATURALEZA Y LA ACCIÓN SOCIAL

Nuestra entrada a este aspecto del pensamiento marxista sobre la naturaleza, es decir, sobre su posicionamiento analítico como factor influyente en la acción social, debe ser entendida en el marco de la breve acotación del significado que damos a este término, así como al de medio ambiente.

Nos interesa, desde este punto de vista, revisar el posicionamiento de Marx sobre una posible agencia de la naturaleza sobre el curso de la acción social, bajo una noción de naturaleza en la que presuponemos su existencia ecosistémica, en donde todos sus componentes, animados e inanimados, existen en su funcionamiento integral y relacional, asegurando así la existencia y permanencia del sistema de la vida. La idea de naturaleza sobre la que queremos indagar en este pensador en su relación con los hechos sociales es, por tanto, una que sólo es significativa en esta existencia ecosistémica y no a través de cualquiera de sus componentes aislados, hablamos en este caso de naturaleza viva, como naturaleza ecosistémica, como algo distinto y distinguible de la naturaleza muerta, bajo su forma objetual, o en su expresión de recursos naturales o materia prima.

Marx, igual que lo hacen los otros dos clásicos aquí analizados, distingue de manera amplia, en un nivel explicativo de alta abstracción, una influencia y determinación última de lo natural sobre lo social. No obstante, en otro nivel más concreto muestra con claridad una historia humana propiamente social, que daría inicio con la emergencia de un ser humano capaz de reproducir su vida material con independencia de las

contingencias del mundo natural y persiguiendo propósitos y fines. Es pues el control del proceso productivo lo que lo constituiría no sólo como ser humano, sino sobre todo como ser social. La posibilidad de producir sus medios de subsistencia lo constituye en hombre, y es esta producción lo que estaría en la base de su ser social y de su conciencia social (Marx, K., 1998, 2005).

Pudiera conjeturarse que una influencia plena de lo natural sobre lo social, o sobre lo humano estaría presente, sobre todo en el ser pre-humano que, en la terminología de Marx, sería aquel que aún no produce sus medios de subsistencia, pero que, una vez que el hombre establece control sobre su reproducción material, lo natural deja de decidir sobre lo social, o al menos disminuye enormemente su determinación. Esto es congruente con dos principios de los que Marx participa: uno, que las sociedades premodernas son más dependientes de la naturaleza que la moderna; dos, que la verdadera historia humana no es necesariamente la que inicia con la producción, sino una que presupone el dominio racional y planificado del hombre sobre la naturaleza, en una sociedad que ha tomado control sobre sus medios de producción, lo cual será, hipotéticamente, alcanzado en la sociedad comunista.

En la Ideología Alemana, esta diferenciación conceptual de la influencia de lo natural según distintos niveles de abstracción está claramente señalada.

La primera premisa de toda la historia humana es, desde luego, la existencia de individuos humanos vivos. Por lo tanto, el primer hecho a ser establecido es la organización física de estos individuos y su consecuente relación con el resto de la naturaleza [...] La escritura de la historia debe siempre partir de estas bases naturales y su modificación en el curso de la

historia por medio de la acción humana [...] Ellos mismos empiezan a distinguirse de los animales tan pronto como empiezan a producir sus medios de subsistencia, un paso que está condicionado por su organización física. Al producir sus medios de subsistencia los hombres están indirectamente produciendo su verdadera vida material [Marx, K. y F. Engels, 2014].

Podemos marcar aún con más precisión esta diferenciación entre la determinación de lo natural en el plano general y la liberación de esta determinación que da paso al dominio de lo social, una vez establecida la supremacía humana sobre la naturaleza. Así, Engels se refiere a ese primer momento: el del dominio de lo natural:

Pero si surge la otra pregunta: qué son entonces el pensamiento y la conciencia, y de dónde vienen, resulta claro que son productos del cerebro humano y que el hombre mismo es un producto de la naturaleza que se ha desarrollado en y junto con su ambiente, por lo que es evidente, que los productos del cerebro humano, siendo en último análisis también productos de la Naturaleza, no contradicen al resto de la Naturaleza, sino que están en correspondencia con ella [Engels, F., 2017].

La producción consciente y racional de los medios de subsistencia constituye prácticamente la constitución de lo humano, del reino de lo humano y del reino de lo social en tanto que la producción es un acto social. Esto lo considera Marx un acto no solo constitutivo sino distintivo: el hombre se separa del reino animal y crea un reino de lo humano, y también un reino de lo social. La constitución de un reino

social, no solo inaugura un reino material social que se independiza, o que tiende a independizarse de la naturaleza, de sus contingencias y del despliegue de su necesidad, sino que también inaugura un reino analítico, el de lo social, en el cual no gobiernan las leyes de la naturaleza sino las leyes de lo social.

En otro momento, Marx señala que esa primera constitución humana, que se produce con la producción, no es una constitución humana plena, en la medida que el hombre no tiene el control sobre el producto de su trabajo, padeciendo por tanto de alienación, la cual solo será superada con el tránsito a una sociedad sin clases. Existe pues una segunda y definitiva constitución humana, la que tiene que ver con la liberación y trascendencia de la alienación, que traería consigo la superación de la sociedad capitalista que, a su vez, presupone un sometimiento total de la naturaleza para los fines humanos, su uso y manipulación planificada, consciente y racional por medio del alto grado alcanzado por las fuerzas productivas, la ciencia y la tecnología moderna. La sociedad toma control de sus medios de producción y de la fuente primaria de toda riqueza, la naturaleza:

La anarquía en la producción social es reemplazada por la organización consciente sobre una base planificada. La lucha por la existencia individual llega a su fin. Y en este punto, en un cierto sentido, el hombre finalmente se separa él mismo del reino animal. Las condiciones de existencia que conforman el ambiente del hombre que hasta ahora lo han dominado, en este momento pasa al dominio y control del hombre, quien ahora por primera vez se convierte en el verdadero amo de la naturaleza a causa de y en la medida que se ha convertido en el amo de su propia organización social. Las leyes de su propia

actividad social, que hasta ahora lo han confrontado como leyes dominantes, externas de la naturaleza, serán entonces aplicadas por el hombre con un completo entendimiento, por consiguiente, serán dominadas por el hombre [Engels, F., 2017].

En referencia a la capacidad de agencia de la naturaleza respecto a la acción humana y social, aquella aparece, por una parte, como su determinante físico y material. La naturaleza hace posible al trabajador y al trabajo como se dijo anteriormente y, de esta forma, condiciona y determina la acción social, y en algunos casos la somete. Le proporciona la materia para hacer posible la actividad laboral y los medios de vida para asegurar la existencia física del trabajador. En este sentido la naturaleza es un sustrato básico material; en momentos sustrato último, en otros sustrato mediato o inmediato de la vida social al brindarle los objetos de todo quehacer humano.

En los Manuscritos, la naturaleza no es sólo el sustrato último de la vida del hombre, es a la vez, como dijimos, sustrato mediato e inmediato del ser social, en tanto que es también el objeto directo e inmediato de su realización como hombre económico (Marx, K., 2014). Es, por una parte, la condición necesaria de su realización material, en tanto constituye el objeto de su trabajo y, por otra parte, de su realización espiritual. Es decir, es objeto de trabajo, el mundo objetivo que requiere el hombre para existir material y mentalmente, ya sea para todo acto de producción en el cual realiza su esencia humana, y también como condición necesaria para su vida material, para su propia existencia física, proveyéndole los medios de subsistencia.

La universalidad del hombre aparece en la práctica en la universalidad que constituye toda la naturaleza en su cuerpo inorgánico: 1) como medio directo de vida; e igualmente 2) como el objeto material y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; es decir, la naturaleza excluyendo al cuerpo humano mismo [Marx, K., 2014: 110].

La naturaleza, en este marco, hace posible al trabajo y hace posible al trabajador. Al primero porque le brinda los objetos para su realización. Al segundo porque le otorga los medios para su existencia física, bajo la forma de medios de subsistencia, con lo cual se constituye como sujeto físico, de tal manera que la naturaleza y sus objetos someten a dependencia y determinan al hombre y a su actividad vital y creativa, haciendo posible su ser en el mundo (Marx, K., 2014: 106-107).

Desde la perspectiva de su actividad espiritual, la naturaleza hace posible la objetivación de la actividad espiritual del hombre a través de la ciencia y del arte; también es el cuerpo inorgánico que sustenta su actividad abstracta y estética. Desde el punto de vista de su actividad material práctica, la naturaleza es necesaria para que la actividad productiva con arreglo a planes, medios y fines encuentre el mundo objetivo, externo al hombre necesario para su realización. "La naturaleza constituye una parte de la conciencia humana como objetos de la ciencia natural y el arte [...] También en el aspecto práctico forma parte de la vida y la actividad humana" (Marx, K., 2014: 110).

La naturaleza brinda pues al hombre este mundo objetivo sin el cual su ser esencial, su trabajo, no podría realizarse y sin el cual su ser físico no podría subsistir. Pero, en qué consiste esta determinación y esta influencia. Nuestra propuesta es que

Marx, igual que los otros clásicos, se mueve en un doble nivel de determinación de lo natural sobre lo social. Uno que tiene que ver con la determinación básica, general, refiriéndose a la naturaleza más allá de los recortes disciplinarios. Sería ésta una influencia que va de 'una determinación última' a una 'mediata' e 'inmediata', que influyen como condiciones generales de existencia no sólo para el hombre, sino también para el resto de los seres vivientes; no son estos condicionantes exclusivos del ser social. Otro nivel es un nivel de determinación exclusivo de lo social, cuando construye el concepto de 'producción material de la vida humana', referida al momento que el hombre es capaz de producir y reproducir sus medios de existencia, liberándose de las contingencias de la naturaleza, lo cual nos ubica ya en el terreno de los recortes disciplinarios, uno de los cuales sería, ya en este nivel, el de lo social. Pero la modernidad, particularmente esa que se expresa en la Ilustración, aspira al dominio, sometimiento y domesticación de la naturaleza. De tal manera que la evolución de la modernidad, su mejor momento, es aquel en el cual no sólo logra, o supone lograr, la independización del hombre de la tiranía de las fuerzas naturales, sino que la somete a su dominio, la determina, la construye. Estaríamos aquí, al menos hipotéticamente, ante la determinación última del hombre sobre la naturaleza, es decir, el dominio completo, racional, planificado de la naturaleza, la cual es puesta al servicio de un proyecto de sociedad comunista que, en los términos marxistas, buscaría trascender el reino de la necesidad. Este sería el máximo momento del humanismo ilustrado. ¿Cuál sería la implicación analítica en términos de la acción social? Muy simple, que se eliminara por completo cualquier posibilidad de determinación natural sobre la acción social. Marx, igual que el resto de los clásicos, marcó una clara diferencia entre las

sociedades premodernas sujetas a las veleidades del mundo natural, respecto a la moderna sociedad capitalista industrial, la cual se libera en gran medida de las restricciones de la naturaleza (Goldblatt, D., 1996: 4).

LA EXCLUSIÓN ONTOLÓGICA, EN LA FÁBRICA DEL CAPITALISMO: EL PROCESO DE TRABAJO Y EL PROCESO DE VALORIZACIÓN

Existen diversas posibilidades de entender el pensamiento ambiental de Marx desde una perspectiva analítica consistente, en contraposición a una simplemente coloquial o circunstancial. La clave está quizá en una lectura del concepto de naturaleza propia del periodo capitalista moderno explícita o implícita en El Capital, específicamente en el capítulo V, teniendo como referente el más amplio marco filosófico dentro del cual propone el tema de la naturaleza en los Manuscritos. En ambos casos la naturaleza y el trabajo emergen, por una parte, como integrantes de la constitución económica del hombre y la sociedad y, por otra parte, en su papel en la constitución y realización del hombre como tal.

No obstante, la forma más consistente analíticamente de extraer una teoría, o un conjunto de conceptos sobre la naturaleza en el pensamiento de Marx, según la propuesta de lectura aquí sugerida, está contenida en el capítulo V de El Capital en su distinción analítica dentro del proceso de producción entre: proceso de trabajo y proceso de valorización. Sobre todo, si lo pensamos desde el punto de vista estrictamente analítico, bajo diversos niveles y momentos de abstracción, como forma de pensamiento, como recurso cognitivo disciplinario. Esta distinción le permite acotar dos ámbitos de relaciones humanas en la que a) por una parte, el interlocutor de lo social es la naturaleza (proceso de trabajo), y con lo cual se ejemplifica el carácter permanente, ahistórico, atemporal de la relación hombre-naturaleza, mediante la cual el

hombre lleva a cabo su metabolismo que le permitirá transformar la naturaleza para los fines de su supervivencia, en valores de uso: el proceso de producción, visto desde la perspectiva analítica del proceso de trabajo se convierte en la mediación de la relación hombre-naturaleza, y su finalidad es la satisfacción de las necesidades humanas al convertir a la naturaleza en objetos útiles para ese fin. b) Ese aspecto del proceso de producción es distinguible de otro, el proceso de valorización, en el que Marx describe el proceso de producción como una relación hombre-hombre, acotado en un periodo histórico particular, el de la moderna sociedad capitalista, cuyo propósito es la creación de mercancías, de valor y específicamente de plusvalor: el proceso de valorización tiene como finalidad la producción de plusvalor y con ello satisfacer la principal necesidad del capital. En este último caso la naturaleza, lo mismo que el proceso de trabajo, aparece sometida a la lógica y necesidades de la producción de mercancías y de plusvalía, con lo cual la naturaleza que es abstraída, se invisibiliza, se transforma en medio para las necesidades de la economía y del mercado.

El proceso de valorización constituye el componente histórico temporal del proceso de producción, el momento histórico que constituye a la moderna sociedad capitalista; mientras que el proceso de trabajo representa el componente atemporal, permanente, común a toda forma social, de la relación del hombre con la naturaleza en el simple nivel de su supervivencia y reproducción.

Tenemos pues en el planteamiento analítico de Marx del capítulo V que el Proceso de Producción propone dos formas de pensar la naturaleza, una visible y otra invisible. A) Una que aparece como fuente de riqueza, igual que el trabajo humano, y que es además el sustrato último donde ocurre la vida social y

humana, así como toda forma de vida y de existencia; esto es la naturaleza que emerge en el contexto analítico del Proceso de Trabajo en su forma general. Es a este componente del proceso de producción, a este proceso de trabajo simple y abstracto al que se refiere Marx como aquella actividad que está orientada a un fin, a la producción de valores de uso, que consiste en la apropiación de la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas, lo que llama la condición general del metabolismo hombre-naturaleza, eterna condición natural de la vida humana, independiente de toda forma social particular y común a toda sociedad (Marx, K., 1998: 222-223). La naturaleza emerge visible, palpable, como naturaleza sensible, ya sea como objeto de trabajo, como expresión de una naturaleza no intervenida, o como materia prima, que es naturaleza resultado de algún proceso de trabajo previo pero que igual se le aparece al hombre, al trabajador como objeto o medio para la realización de su trabajo, por ejemplo, como mineral, carbón, hierro, algodón, hilado, tejido, maquinaria, etcétera; todas ellas formas corpóreas, físicamente identificables. B) Pero tenemos también una naturaleza que se invisibiliza en el Proceso de Valorización, en el proceso de trabajo bajo su forma capitalista; una naturaleza que se abstrae, que desaparece como protagonista y actor de lo social. Es ésta una naturaleza que se ha convertido en materia prima, en fuerza de trabajo, en inversión, en forma y expresión de capital, en mercancía comprada para ser capitalizable y enriquecida por el trabajo humano en el proceso de valorización; pero que una vez introducida en este proceso se evapora en su materialidad física y se reduce a trabajo absorbido, a trabajo objetivado, a cantidad de trabajo contenido en el objeto o producto, a cantidad de trabajo socialmente necesario.

Es una naturaleza que es materia muerta, un insumo para la producción, que es apropiada y propiedad del capital. La naturaleza en este momento del proceso productivo está presente pero el proceso lo invisibiliza. Existe bajo la forma de objetos, de materia prima, de medios de producción y de productos resultantes del proceso de producción. No obstante, en el proceso de valorización esta naturaleza, estos objetos materiales, esta materia prima solo cuenta en la medida que absorbe determinada cantidad de fuerza de trabajo. Las mercancías que entran al proceso de trabajo, lo mismo que las que resultan de él, no importan en su materialidad, la naturaleza contenida en los valores de uso que son portadores de los valores de cambio es irrelevante para el proceso de formación de valor y de valorización, no importa el objeto o producto resultante en su materialidad, de la misma manera que al valor le es indiferente cuál sea el valor de uso en el que se exprese, siempre y cuando se exprese en un valor de uso, de la misma manera le resulta irrelevante el objeto natural en el que se exprese; no obstante requiere de un objeto natural, es decir, requiere de naturaleza.

Por ello señala Marx que en el proceso de valorización no importa el algodón, el hilado, el aspecto natural y el objeto físico. Todos ellos sólo importan como expresiones, cantidades de fuerza de trabajo socialmente necesario, como trabajo que genera valor y plusvalor. Por ello, podemos decir que, el proceso de formación de valor y el proceso de valorización, constituyen el mecanismo mediante el cual se invisibiliza la naturaleza, se niega su participación en el proceso de producción capitalista y se niega al mismo tiempo su explotación, su depredación, su destrucción, su mercantilización, su sometimiento a la lógica de la economía capitalista moderna, su enajenación, la pérdida de su esencia,

su fin como fábrica del sistema de la vida y como satisfactor de las necesidades humanas, y se somete a las necesidades de la economía, de la producción de valor y de plusvalor. El proceso de valorización es un proceso de cosificación de la naturaleza y del hombre: a ambos los convierte de naturaleza en cosa. Ambos sólo cuentan, en el caso de la primera, en su capacidad para absorber trabajo conducente a la generación de valor, como trabajo objetivado, y el segundo como cantidades determinadas de trabajo que se objetivan en los objetos, en los productos, en las mercancías (Marx, K., 1998: 237-239). En el proceso de trabajo capitalista la naturaleza viva se convierte en materia muerta, materia prima, objetos muertos, los cuales son vueltos a la vida mediante el proceso laboral, pero vueltos a una vida distinta de la natural, son vueltos a la vida social (Marx, K., 1998: 225-226).

El proceso de producción capitalista, en los hechos, como proceso de valorización, no prescinde, no elimina a la naturaleza, no puede fabricar riqueza, mercancías, valores de uso intercambiables, generar valor y plusvalor sin la naturaleza, lo que hace es cosificarla, naturaleza humana y no humana convertidos en objeto y mercancías. Al invisibilizar a la naturaleza, el proceso de valorización hace como si todo ocurriera en una relación entre hombres, en fenómenos sociales autoexplicables, en una idea de naturaleza como algo dado e irrelevante: irrelevante su participación en la generación de riqueza, e irrelevante su consumo regido por el mercado y las necesidades del capital.

Estos dos procesos que integran el proceso productivo permiten pensar, por una parte, la relación humana con la naturaleza, en el contexto del proceso de trabajo y, a la vez, la abstracción de la naturaleza, su exclusión, y su irrelevancia analítica, cuando se la mira desde el ángulo del proceso de

valorización, que es el proceso mismo de la constitución y reproducción de la sociedad capitalista. Esta exclusión e invisibilización de la naturaleza queda clara como un resultado de la puesta en marcha del mecanismo de proceso de valorización y del intercambio de las mercancías. La relación de intercambio de las mercancías sólo es posible si se hace abstracción de sus valores de uso y con ello, del cuerpo, de su contenido natural: "Como valores de cambio (las mercancías) no contienen, ni un solo átomo de valor de uso" (Marx, K., 1998: 46).

Al final del proceso de producción capitalista no sólo se producen mercancías, emergen dos resultados, por una parte una fuerza de trabajo (naturaleza interna) explotada y depauperada y una naturaleza (externa) devastada.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA 'CEGUERA' O LA INVISIBILIZACIÓN DE LA NATURALEZA POR LA SOCIEDAD MODERNA Y LA SOCIOLOGÍA

Tomando como eje central de nuestra argumentación la concepción de la naturaleza dentro del proceso de producción tenemos argumentos para explicar la génesis y la lógica de la 'ceguera', 'invisibilidad' o exclusión de la naturaleza explicada por uno de los fundadores del pensamiento social y, particularmente, por quién en momentos emerge como el más crítico de la moderna sociedad capitalista, de su economía, de su orden social y de sus expresiones políticas. El análisis presentado por Marx en el capítulo V puede ser considerado como la explicación analítica 'no intencional' marxista de la 'ceguera', tanto de la sociedad, como de la teoría social moderna, particularmente en sus padres fundadores, respecto al papel de la naturaleza en la constitución y en la explicación de lo social, ontológica y epistemológicamente. No es un no querer ver, es de alguna manera un no poder ver, un no poder conocer: El proceso de valorización no permite ver a la naturaleza; la excluye analíticamente, y la excluye también ontológicamente, es decir, no deja ver la forma en la que la explotación y devastación de la naturaleza es consustancial al ser de la modernidad industrial capitalista: allí todo lo que ocurre son relaciones entre hombres, son relaciones sociales. Marx entiende de esta manera la fábrica de la sociedad capitalista moderna. El análisis del proceso productivo en esta doble dimensión, como proceso de trabajo y como proceso de valorización, lo muestra con claridad. Ello, no obstante, no lo hace consciente de que este mismo proceso oculta a la

naturaleza y, como la naturaleza no está presente, ni es problematizada, ni sometida a revisión su participación en el proceso de valorización, de manera equivalente en que lo es el trabajo, no sólo se elimina su participación utilitaria y su depredación o explotación como parte constitutiva de la sociedad moderna, sino también como objeto de consideración moral.

Para Marx el proceso de trabajo hace visible a la naturaleza, emerge como fuente de riqueza y como sustrato último de la vida social. Es parte del metabolismo humano, necesario para la existencia humana, en cualquier periodo histórico humano.

La relación hombre-naturaleza, que es una relación de la naturaleza consigo misma, de una naturaleza que, en el hombre, cobra conciencia de sí misma, tiene lugar de manera clara, abierta, visible cuando se le ve desde el proceso de trabajo. El proceso de trabajo visibiliza a la naturaleza, la muestra en su diálogo con lo humano que, en estricto sentido marxista, es un diálogo o más bien monólogo de la naturaleza consigo misma, en la medida que el hombre es también naturaleza. El proceso de trabajo en su aspecto general analiza al proceso de producción abstrayéndolo de su forma moderna-capitalista, por lo tanto, su fin último y el fin último de su relación utilitaria con la naturaleza, es la satisfacción de las necesidades humanas o, si nos remitimos a los Manuscritos, la realización plena del hombre como ser humano.

El trabajo, ejecutado en el ámbito del proceso de trabajo, es visto por Marx como un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural como un poder natural. Aquí, desde luego, Marx piensa la existencia humana en el marco de la existencia del mundo natural, como una unidad (desde el

punto de vista ontológico), en la que el hombre se relaciona, se enfrenta y se apropia la naturaleza por medio de: "las fuerzas de la naturaleza que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida" (Marx, K., 1998: 215).

La naturaleza (humana y no humana) analizada desde la perspectiva del proceso de trabajo emerge como materia viva, como entidad activa, como la fuerza última que posibilita toda forma de vida, incluyendo la vida humana.

El hombre se enfrenta a la naturaleza, se apropia de la naturaleza como una naturaleza más, él mismo como una fuerza natural; es la naturaleza actuando sobre sí misma; sobre una naturaleza, por decirlo así, primaria, no procesada, o sobre una naturaleza procesada, esto es, bajo una doble forma: a) como una naturaleza considerada por Marx como 'objeto natural del trabajo humano', como 'objetos de trabajo preexistentes en la naturaleza', no intervenida por el hombre; o b) como materias primas, como señala Marx, "el objeto de trabajo ya ha pasado por el filtro de un trabajo anterior" (Marx, K., 1998: 217). Todo ello ocurre en el proceso de trabajo, al ser forma 'natural', permanente, ahistórica de la relación del hombre con la naturaleza. Es ésta una relación 'natural' en el sentido que es precondición de la existencia humana, independiente de las formas históricas, temporales y sociales de esta relación, mediante la cual el hombre se apropia e intercambia naturaleza con la naturaleza, ya que el hombre se apropia de los medios de subsistencia que le brinda la naturaleza por medio de su propia naturaleza, es decir, mediante su fuerza de trabajo, músculos, cerebro, brazos, energía, etc. La naturaleza aparece aquí como una fuerza viva, dinámica, expresándose objetiva y subjetivamente, pero mostrando al mismo tiempo su unidad. La fuerza de trabajo

como naturaleza y la naturaleza expresándose como fuerza de trabajo.

La relación con la naturaleza vista desde este ámbito analítico, desde el ángulo del proceso de trabajo en general, equivale al análisis en un momento lógico-histórico de este proceso. En el ámbito o nivel del proceso de trabajo general no cabe el análisis de la explotación del trabajo, o de la naturaleza; allí no hay 'ceguera', puesto que no hay explotación en el sentido capitalista; la naturaleza es visible, no hay nada que ocultar, es una relación constitutiva primaria del hombre como tal, independiente de toda forma social e histórica; la relación hombre-naturaleza pudiera ser vista incluso como una de mutua necesidad y mostraría a humanos y no humanos en un intercambio de energías y sustancia para asegurar ambos su existencia o sobrevivencia. Es esto lo que está implícito en la frase de Marx, "la naturaleza humanizada y el hombre naturalizado" (Marx, K., 1998: 2005). El proceso de trabajo, por otra parte, tiene que ver con la satisfacción de las necesidades humanas mediante la creación de valores de uso.

El proceso de valorización, por su parte, que explica la génesis y lógica, lo mismo que el ser de la sociedad capitalista, es un proceso que prescinde artificialmente de la naturaleza, que no trata de la relación entre hombre y naturaleza sino que más bien la oculta, la invisibiliza; el proceso de valorización puede ser entendido en Marx como el proceso de invisibilización de la naturaleza; no sólo epistemológicamente, de una naturaleza explotada que puede contribuir a la explicación de lo social, sino ontológicamente, de una naturaleza explotada y sometida sobre la cual se funda y constituye el orden social moderno. Invisibilizar a la naturaleza en el proceso de valorización equivale a ocultar su papel

constitutivo en la modernidad. Y equivale también a ocultarla de la mirada moral y de cualquier indagatoria ética.

Lo que es visible en la propuesta marxista de análisis es un proceso de valorización constituido exclusivamente por relaciones entre hombres, relaciones entre agentes sociales encarnadas en cosas. El proceso de valorización prescinde de los valores de uso, cuya producción se da en la relación hombre-naturaleza narrada en el proceso de trabajo, en la medida que prescinde de las necesidades humanas y de su satisfacción. El proceso de valorización narra el proceso del capital, de su constitución, de su génesis mediante la génesis de la mercancía y de su objetivo fundamental: la generación del plusvalor. De aquí se deriva que el proceso de valorización tiene como función fundamental la satisfacción de las necesidades del capital, no de las necesidades humanas, para lo cual los valores de uso solo constituyen un medio, igual que la naturaleza, no un fin en sí mismo.

Marx piensa en un proceso de producción hipotético en la sociedad comunista, en el cual, deje de existir el proceso de valorización, y reine el proceso de trabajo, cuyo objetivo único será la satisfacción de las necesidades humanas. No tenemos ningún elemento lógico para suponer que la hipotética eliminación de la explotación del trabajo humano en la sociedad comunista implique también la eliminación de la explotación de la naturaleza. Más bien, la idea del tránsito del reino de la necesidad al reino de la libertad profetizado por Marx y Engels, requerirá de una mayor explotación de la naturaleza a merced de las fuerzas productivas.

Pero esta puesta de la naturaleza al servicio humano, para los fines humanos, merece también una distinción en el concepto de naturaleza de Marx, visto bajo este doble aspecto de la producción, como proceso de trabajo y como proceso de

valorización. Por una parte, en una sociedad sin clases, la puesta al servicio de la naturaleza para los fines humanos mediante el proceso de trabajo, hipotéticamente sería para la humanidad como un todo. Por otro lado, en la moderna sociedad capitalista, sería una puesta al servicio de una parte de esta humanidad, de sus procesos en una sociedad desigual, regida por estructuras de poder; estaríamos hablando de una naturaleza puesta al servicio de la economía, de los agentes del mercado, de la otra lógica del proceso de producción, aquella que se considera bajo el concepto proceso de valorización. No estaríamos hablando pues de una naturaleza sometida a los fines humanos de forma genérica, sino a los fines del capital y sus agentes; es una puesta al servicio de la naturaleza para los fines humanos en una sociedad desigual, de clases y conducida por una estructura de poder determinada.

Desde la perspectiva del proceso de valorización, la naturaleza desaparece como entidad activa, como unidad con lo humano, emergiendo como ente pasivo, telón de fondo, reserva de materias primas y recursos naturales, como materia muerta que absorbe trabajo vivo, como medio para los fines del capital.

Cuando se mira desde la perspectiva del proceso de trabajo, igual que cuando se mira desde el punto de vista de la no modernidad, de las sociedades premodernas, o incluso, de manera más general y abstracta aún, desde el punto de vista de la naturaleza en su forma pre-humana, o de la naturaleza en su expresión física, la relación del hombre con la naturaleza es vista por Marx como un sustrato último donde ocurre la vida en general y la humana en particular. En ese nivel de análisis y de abstracción, el hombre es visto en su unidad con la naturaleza, es un momento de la naturaleza, una expresión de ella, conciencia de ella, forma humanizada de la autoconciencia de la naturaleza, naturaleza extendida en los humanos,

naturaleza que en el intercambio metabólico mediado por el trabajo permite la reproducción humana, naturaleza que al reproducir lo humano se reproduce a sí misma, intercambia energía y significado consigo misma, dialoga consigo misma. Esto no significa que Marx plantee un determinismo natural. Habla de la naturaleza como la condición básica de la existencia de la vida. No obstante Marx, al referirse a la sociedad moderna, la naturaleza desaparece como agente activo de la constitución de lo social. En la modernidad, es lo social la medida de lo social, su construcción, su reproducción, su transformación y su comprensión. En el concepto proceso de producción, precisamente se explicita este carácter natural (proceso de trabajo), distinguible del carácter social e histórico (proceso de valorización) de la vida humana. Esta doble dimensión del proceso de producción en su dimensión analítica, permite a Marx sintetizar y dar cuenta de esta doble relación, lógica, ontológica, histórica y cronológica del hombre con la naturaleza. El proceso de trabajo une al hombre con la naturaleza; el de valorización lo separa. De nuevo, la distinción proceso de trabajo-proceso de valorización conduce a explicar la 'ceguera', 'invisibilidad', exclusión de la naturaleza del pensamiento social y de toda consideración moral. En el proceso de valorización se describe lo que es propio de la esencia de la sociedad moderna capitalista, y allí la naturaleza, no se ve, no existe. El proceso analítico que permite a Marx descubrir la forma específica en la que el hombre es explotado mediante el proceso de formación de la plusvalía y del capital, elimina a la naturaleza, tanto como generadora de riqueza capitalista, como de objeto de explotación, invisibilizándola así como factor constitutivo del capital y de la modernidad.

No podría decirse que la 'ceguera' o, mejor dicho, la exclusión de la naturaleza es algo propio del mundo del capital.

El papel relevante que Marx le asigna a la explotación planeada y racional de la naturaleza para la construcción de la sociedad comunista, nos permite apreciar y concluir que no es únicamente la fase capitalista de la sociedad industrial moderna quien se constituye mediante la dominación de la naturaleza, sino la forma misma de sociedad industrial moderna en general, algo que ha sido sostenido por diversos pensadores dentro de la ecología política.

La 'ceguera', o más bien lo que llamamos la exclusión de la naturaleza y también los elementos para argumentar su explotación tiene lugar, como se ha dicho, en el proceso de valorización. Este proceso, que es el de la constitución de la sociedad capitalista, es decir, el de la creación de la mercancía, de la riqueza capitalista y de su principal categoría, el capital, ocurre mediante la explotación de la fuerza de trabajo. El tema del análisis del proceso de valorización es el de la creación de la mercancía y el de la explotación de la fuerza de trabajo a través de categorías no morales sino económicas, como es el caso de la plusvalía, donde radica el secreto de esta explotación.

No obstante, el proceso de valorización oculta la otra explotación que allí tiene lugar, la de la naturaleza, su desaparición como entidad propia y autónoma y su sometimiento a los fines del capital. El proceso de valorización es también el proceso de la mercantilización de la naturaleza, su transformación en materias primas, en medios de producción, y también en fuerza de trabajo que es naturaleza directa y naturaleza indirecta en la medida que, la fuerza de trabajo, que de por sí es naturaleza, y su construcción como tal, requiere del consumo de naturaleza. En el proceso de valorización la naturaleza, lo mismo que el trabajo, dejan de ser un fin en sí mismo y se convierten en medios para los fines

del capital. La naturaleza es pues también sometida a los fines de éste y de la mercancía. Por ello la producción de mercancías y de valores de cambio en el proceso de valorización no tiene como propósito último la satisfacción de las necesidades humanas, mucho menos las de la naturaleza en sus funciones ecosistémicas, sino las del capital, que tienen que ver con la plusvalía, la rentabilidad y la ganancia.

La naturaleza simplemente desaparece del proceso productivo en su expresión capitalista. Marx da cuenta de esta desaparición, de esta invisibilización, cuando describe y analiza el proceso de valorización, que como se ha mencionado es el proceso constitutivo de la sociedad capitalista, la excluye del proceso de explotación, su sometimiento a la lógica y necesidades del capital y del mercado, su reducción a medio, medio ambiente del capital. Pero al mismo tiempo, sin proponérselo, da los elementos para corregir la 'ceguera', para hacerla visible, haciendo posible su inclusión en el corazón mismo de la fábrica de la sociedad capitalista, su trasmutación en materia muerta, materia prima, insumos para la producción, fuente de valor y riqueza en tanto naturaleza no humana, lo mismo que en tanto naturaleza humana: todo el proceso de exclusión de la naturaleza se da en el proceso de valorización.

Esta invisibilización que Marx exhibe en su análisis de la mercancía, responde a la misma lógica constitutiva de la sociedad moderna que llevará a los otros pensadores a no verla. Pero Marx no sólo requiere de esta exclusión para su análisis de la lógica y fábrica de la sociedad capitalista, sino también para su propuesta de sociedad comunista cuyo despliegue y éxito dependería también del sometimiento de la naturaleza para los fines y propósitos de esa sociedad. Para Marx el problema de la relación capitalista con la naturaleza es un problema de desperdicio y de relación no racional y eficiente, y

de lo que se trata es de no desperdiciarla, y de hacer de la explotación una actividad racional y eficiente. Por ello en la sociedad comunista la relación y la explotación de la naturaleza será producto de una planificación científica que maximice su rendimiento y que haga aflorar y crear en abundancia la riqueza. La lógica del proceso de valorización hace desaparecer de la escena a la naturaleza, como si el trabajo humano, la fuerza de trabajo operara en un vacío de naturaleza, como si los medios de producción y la materia prima no fueran naturaleza convertida en materia inerte, vuelta a activar por la fuerza vital del trabajo humano, pero activada para fines distintos a los suyos. Y ambos, naturaleza no humana y naturaleza humana, bajo su forma explotada, operan como elementos constitutivos de la economía y el orden moderno. No es sólo la fuerza de trabajo la que es convertida en mercancía, sino también la naturaleza, y es su transformación en mercancía lo que explica su sobreexplotación, su agotamiento, que en el despliegue de su propia lógica capitalista conduce a la negación de esta sociedad, al destruir la fuente última de toda riqueza en cualquier forma de sociedad. Toda la lógica de producción capitalista, la creación constante de nuevas necesidades, la producción por la producción, la ampliación de los mercados, la globalización de la economía, descansa en el consumo de naturaleza humana y no humana, de allí su agotamiento y destrucción de los fundamentos y la fuente de toda riqueza sobre la que se erige la moderna sociedad capitalista.

La naturaleza que participa en el proceso de trabajo sólo cuenta en tanto expresión, personificación del capital quien la compra como objetos para el proceso de producción; un proceso que no tiene por finalidad producir valores de uso para satisfacer necesidades humanas ni tampoco asegurar la

existencia, permanencia del metabolismo hombre-naturaleza mediante el cual ambos se reproducen, aparecen en unidad y constituyen fines en sí mismos; la finalidad del proceso de trabajo es producir valores de uso en tanto portadores de valor, en tanto mercancías susceptibles de ser objeto de intercambio. La naturaleza y el trabajo, convertidos en mercancías, aparecen sometidos al capital, quien los adquiere en el mercado pagando su valor de cambio y uniéndolos en el proceso de trabajo como medios para la producción del producto último del sistema de producción capitalista, la producción de plusvalía.

La naturaleza participa en el proceso de trabajo bajo el capital, pero lo hace como materia muerta, como objeto de trabajo o materia prima, como medios de producción que absorbe y transfiere valor al producto final. Aquí estamos ante una primera marginación-invisibilización de la naturaleza como componente vivo y activo del proceso de trabajo, emergiendo sólo en su carácter objetual. Algo queda de ella, aunque de alguna manera nos remite a su existencia 'viva' anterior, pero que también nos habla de su 'conversión' a objeto y medio: el algodón, el hilado, la máquina, son todos ellos naturaleza participante del proceso de trabajo que han sufrido o están sufriendo el tránsito de su condición natural a su forma social, al momento histórico del capital para quienes son simple medio.

El ámbito del proceso de trabajo y la relación hombre-naturaleza que allí se propone, permite reflexionar sobre esta misma relación propuesta en los Manuscritos. El trabajo emerge con toda su fuerza constitutiva del hombre y del mundo, como su realización, su objetivación, su exteriorización y su reapropiación del mundo, que es reapropiación de la esencia humana. En cambio en el proceso de valorización pudiéramos de nuevo reencontrarnos con el trabajo alienado,

que es el gran tema de los Manuscritos, la pérdida de control no sólo sobre los productos del trabajo humano, sino la pérdida de control sobre la esencia humana, como trabajo convertido en capital, relación social mediante la cual se explota y se domina al poseedor de la fuerza de trabajo, como forma histórica de la relación hombre-naturaleza que, en el esquema de Marx, habrá de ser superada si lo que se pretende es la recuperación del papel constructivo humano que está en la esencia del trabajo; es este un papel constructivo sólo posible en el marco de una naturaleza activa, viva, reproducida y renacida constantemente en su relación con lo humano, en un metabolismo en el que ambos, humanos y no humanos, regulan sus intercambios de materia para asegurar la permanencia de la vida, humana y no humana. Es esto lo que el proceso de producción capitalista interrumpe, aliena, en su búsqueda de plusvalor mediante la mercantilización del hombre y la naturaleza.

NATURALEZA Y CONCIENCIA AMBIENTAL

Es éste un aspecto bastante debatido, y también uno de los que despierta mayor confusión. Primero, queremos saber si existe en Marx algún tipo de conciencia ambiental y después, de existir, qué tipo de conciencia ambiental es ésta. Desde luego que hablar de una conciencia ambiental está vinculado al reconocimiento de la existencia de una relación problemática con la naturaleza, como pudiera ser, por ejemplo, una relación que se hace crítica, que desemboca en algún tipo o forma de crisis, de una crisis ambiental que derivaría, en este caso, de la relación de la sociedad moderna con la naturaleza. Desde nuestro punto de vista esta relación se caracteriza por la conversión de la naturaleza en mercancía y su sometimiento a la lógica del mercado. No obstante, la crisis, la gran crisis, se produce cuando la explotación, el dominio y la devastación de la naturaleza se hace sistemática y global, cuando el mercado impone su lógica competitiva a escala planetaria, generándose una gran disputa entre naciones, bloques de países y grandes corporaciones económicas que operan a escala internacional, para apropiarse de los recursos de la naturaleza, la fuerza de trabajo y los consumidores del mundo. Es esta una disputa que tiene como propósito abaratar la naturaleza y la fuerza de trabajo, para abaratar a su vez los productos y las mercancías, de tal manera que estén disponibles a precios, no solo competitivos, sino accesibles a la gran masa de ciudadanos que han sido convertidos en simples consumidores. Es éste el momento cuando la satisfacción de las necesidades del capital avasalla y se impone de manera casi absoluta por sobre las necesidades de la población, sobre su bienestar y calidad de

vida: se imponen el capital por el capital, la ganancia por la ganancia, el mercado por el mercado.

La lógica de mercado obliga a una demanda infinita de una naturaleza que es finita, rompiendo su integridad, su relacionalidad, para satisfacer así, no las necesidades ecosistémicas o de la gente, sino las de la economía, que tienen que ver con la rentabilidad y la ganancia. Por lo tanto, una conciencia de la crisis consistiría en la identificación de sus causas y un posicionamiento crítico ante esas causas. Para ello es necesario definir qué es lo que está en crisis: a) la forma capitalista de relación con la naturaleza; o bien, b) la forma moderna industrial (capitalista o socialista) de esa relación. Desde nuestro punto de vista no es sólo la forma moderna capitalista de relación con la naturaleza lo que está en crisis; sino la de la sociedad industrial moderna en su totalidad. El resultado sería el mismo si en la propuesta de construcción de cualquier orden social distinto al capitalismo, por ejemplo el socialismo y el comunismo, la naturaleza terminará sometida, explotada, dominada y devastada. Son estos los términos con los que le preguntamos a los escritos de Marx sobre su posible conciencia ambiental. En los Manuscritos y en El Capital pueden verse dos aproximaciones, dos esbozos, para hablar de una posible conciencia ambiental. Ambas, no obstante, son problemáticas, como veremos más adelante.

En lo que respecta a los Manuscritos, por ejemplo, el tema de la naturaleza reviste una importancia especial; no es un tema cualquiera; en muchos aspectos es más bien un aspecto central, lo que nos permite entender con cierta claridad de qué naturaleza estamos hablando, y en qué contexto analítico emerge su tratamiento. Podemos decir que existen al menos dos maneras, o más bien, que hay dos cosas que podemos

destacar, distinguir en el tema de la naturaleza pensado por Marx en los Manuscritos.

A) Uno nos acerca a la posibilidad de encontrar en Marx un planteamiento y una consideración de la naturaleza como algo que importa por sí misma, una reflexión en la que el punto de partida es la naturaleza misma y no el hombre. Marx plantea la existencia de una unidad, de una continuidad hombre-naturaleza en la que la naturaleza constituye el lado activo, el punto de partida y el hombre sería no sólo su extensión, sino también su criatura. Es importante tener en mente esta idea de la continuidad naturaleza-hombre porque la retomaremos cuando veamos esta relación desde el lado del hombre, cuando el hombre, y no la naturaleza aparezca como el punto de partida y el componente activo de la relación que es lo que veremos en el punto B.

En los Manuscritos se hace referencia al tema de la unidad del hombre con la naturaleza. Reconoce esta unidad y este sustrato último de toda forma de vida, humana y no humana: "La vida de la especie, para el hombre como para los animales, tiene su base física en el hecho de que el hombre (como los animales) vive de la naturaleza inorgánica" (Marx, K., 2014: 109-110).

No obstante, lo que para los animales se restringe a una naturaleza, por decirlo así local, las características de la acción humana hacen que su vida con la naturaleza y en la naturaleza sea con la naturaleza toda, en razón de que la universalidad de la razón y la acción humana fuerza una relación universal con la naturaleza inorgánica.

La naturaleza es la gran proveedora material para el trabajo y para el trabajador. Le brinda a la actividad laboral su objeto de trabajo, y al trabajador sus medios de subsistencia física. Como sustento material, la naturaleza provee a los humanos

"alimentos, calor, vestido, vivienda", etcétera. También es la gran proveedora material para la ciencia y el arte.

El tema de la unidad hombre-naturaleza lo resuelve Marx en esta obra de una manera en la que pudiera desprenderse un atisbo de visión ecocentrista del mundo. El hombre aparece como un momento de la naturaleza, como un producto de ella, como una entidad subordinada a la naturaleza y de alguna manera abstraída y subsumida en ella. Plantea la interdependencia del hombre con la naturaleza como una interdependencia de ella consigo misma, lo convierte en 'medio' para sus fines (los de la naturaleza), en la medida que el hombre no es otra cosa sino naturaleza; en este diálogo podríamos decir que la naturaleza 'usa' al hombre para dialogar consigo misma, usa la conciencia del hombre, la cual no es propiamente conciencia del hombre, sino conciencia de la naturaleza que halla su realización en el hombre, para reconocerse a sí misma y reconocer al mundo que es resultado de su propio despliegue.

No hay hombre, sociedad ni instituciones; no hay ser social, conciencia social, ni siquiera conciencia, sin naturaleza; nada existe sin ella. El hombre es solo un momento de la naturaleza, cuando la naturaleza se hace conciente, autoconciente. Como dijimos, es aquello que le permite dialogar consigo misma, reconocerse, hacer conciencia de sí. La naturaleza es el punto de partida, el inicio de toda forma de vida, por lo tanto, también de la vida humana y de la vida social. De hecho, en los Manuscritos Marx invisibiliza, subsume al hombre en la naturaleza, lo reduce a naturaleza, el mundo emerge como naturaleza pura. Es este el momento más ecologista de Marx: la naturaleza no solo vale por sí misma, sino que es la única y verdadera constructora, única y verdadera fábrica del mundo, del sistema de la vida en el mundo:

Decir que el hombre vive de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir. La afirmación de que la vida física y mental del hombre y la naturaleza son interdependientes significa simplemente que la naturaleza es interdependiente consigo misma ya que el hombre es parte de la naturaleza [Marx, K., 2014: 110].

B) La segunda distinción de la idea de naturaleza de Marx en los Manuscritos, parece negar este principio activo de la naturaleza para concedérselo al hombre. En este caso y es uno en el cual, reconocida la determinación última de la naturaleza, Marx enfatiza el carácter decisivo de su visión humana y humanizadora de esa relación, lo cual equivale a decir que el punto de partida, activo, y el beneficiario directo de la relación es el hombre. Es el hombre que la interviene, la modifica, la adapta, la somete, la reconstruye para satisfacer sus necesidades, la convierte en 'medio' para sus propios fines.

En los Manuscritos la naturaleza también aparece como medio, se convierte en medio para los fines humanos, para la realización humana. Ya no es más la naturaleza emergiendo como el principio activo, la naturaleza como ser en sí mismo, desplegando su ser para procurar la vida, para constituirse en la fábrica de la vida, sino algo que se ha transformado en simple medio, medio ambiente en nuestra definición, para la realización de la empresa humana, la cual en la sociedad capitalista moderna, por obra de la enajenación, se transforma no en empresa humana a secas, en la cual el fin último fuera la realización genérica del hombre, sino en empresa humana comandada por el capital, mediante un proceso en el cual el trabajador resulta enajenado del producto de su trabajo y de su

naturaleza inorgánica, fuente última de sus medios de subsistencia.

Toda la reflexión de Marx sobre el tema de la enajenación asume el lado activo de lo humano por sobre la naturaleza; la naturaleza solo aparece tangencialmente. La preocupación tiene que ver con lo que el capital le hace al humano personificado en el trabajador; incluso la enajenación que se expresa en la separación del hombre de la naturaleza tiene que ver con una preocupación por la pérdida de control del trabajador sobre sus medios de vida, su objeto de trabajo, sus medios de subsistencia. Marx analiza con todo detalle el proceso de enajenación, de separación del hombre de la tierra. Es esto parte de su teoría sobre la acumulación originaria. El campesino es separado, es expropiado de la tierra y convertido en parte de una masa informe de desposeídos de todo medio de producción, expulsado por tanto del campo, convirtiéndose en potencial asalariado en la ciudad, vendiendo aquello de lo único que es poseedor, su fuerza de trabajo, y emergiendo también en calidad de consumidor de los productos del capital.

La naturaleza está presente como entidad pasiva, y la pérdida que preocupa no es la que atañe a la naturaleza ecosistémica, sino la que es soporte de la vida humana. El tema de la enajenación no alude en ningún momento a la desunión, a la ruptura operada por el capital en la unidad naturaleza-hombre en la medida que daña a la naturaleza en su integridad, mucho menos en la ruptura de la unidad ecosistémica en sí misma, sino en las consecuencias negativas de esa ruptura para la realización de un ser humano libre y en control de la producción y reproducción de su vida. El problema de la enajenación lo plantea Marx en una larga disgresión donde muestra de qué manera, el despliegue de la sociedad capitalista moderna se asienta sobre la doble enajenación del trabajador

bajo el régimen del capital: de los productos de su trabajo en los cuales se expresa y objetiva la esencia humana y de su estrecha relación y control de la naturaleza. El objeto de preocupación ya no es propiamente la naturaleza, sino el trabajo y el trabajador bajo su forma enajenada en la sociedad capitalista moderna. Ya no es la naturaleza en sí, tanto la que existe de manera ecosistémica, la naturaleza viva, sino la naturaleza muerta, convertida en recursos naturales y materia prima, que deja al mismo tiempo de servir a los fines humanos, para ponerse al servicio de los fines del capital, transformada en medio ambiente del capital. No hay pues, desde esta mirada, conciencia ambiental, sino conciencia humana, conciencia de clase, de los mecanismos que construyen la riqueza del mundo del capital y la ruina del trabajador, el cual resulta esclavizado por la riqueza que él mismo ha producido con su trabajo.

Lixin Han (2010), basándose en su propia lectura del Capítulo V, y teniendo a la vez en mente a los Manuscritos, propone una manera de interpretar el proceso de trabajo, distinguiendo: a) el trabajo como una actividad (útil) significativa (con un propósito) del ser humano para reconstruir la naturaleza; b) el trabajo como un proceso metabólico de sustancia natural. Esta división le permite hacer una distinción interesante para proponer otra manera de interpretar a Marx con relación a la idea de la dominación de la naturaleza, en la que se podría vislumbrar una posición activa de lo natural en su relación con la sociedad industrial moderna, de donde se pudiera deducir un punto de vista más cercano al ecocentrismo, diferente a lo mencionado en los párrafos anteriores, donde la naturaleza aparece como algo pasivo, simple objeto de la intervención humana.

Han distingue, por una parte, a una naturaleza pasiva, siendo intervenida y moldeada por el hombre y, por otra parte,

una naturaleza activa que interviene en lo humano a través de los valores de uso y que resiste la dominación, que muestra su independencia y su no sumisión a lo humano. Esta distinción analítica la sintetiza desde dos puntos de vista; por una parte, considera al proceso de trabajo como realización con propósito; y, por otra, como un proceso que ocurre bajo la forma de un metabolismo material.

Desde el primer punto de vista o perspectiva, esto es, el trabajo como una actividad con propósito, el sujeto aparece, los seres humanos aparecen como el lado activo de una relación en la que la naturaleza se muestra pasiva. De esta manera, la realización con propósito se refiere al trabajo como un proceso de formalización mediante el cual los objetos naturales son dotados con formas humanistas. Los seres humanos son los sujetos del trabajo con propósitos especiales, mediante los cuales expresan sus deseos y sus planes. En contraposición las sustancias naturales son sólo objetos del trabajo e instrumentos sin motivo especial (Han, L., 2010: 17).

Desde el segundo punto de vista, esto es, el trabajo como metabolismo material, la naturaleza es el amo eterno de su propio destino, mientras que las formas humanistas investidas, los productos de la intervención humana aparecen como sucesos temporales y accidentales. Desde el punto de vista del trabajo bajo la forma de un metabolismo material, la naturaleza conserva su identidad durante el proceso de su humanización. Las sustancias naturales no cambian del todo y continúan su despliegue de manera persistente.

De acuerdo a Han, los estudiosos del ecologismo de Marx, se dividen según si se enfocan en uno u otro de estos dos aspectos del proceso de trabajo supuestamente distinguidos por Marx. Así, quienes se centran en la 'realización con propósito',

encuentran a un Marx antropocentrista, defendiendo la 'dominación de la naturaleza' (Benton, 1989; Han, L., 2010: 17).

Por su parte, quienes se enfocan en el aspecto metabólico del trabajo, ven a un Marx ecocentrista o centrista natural, enfatizando a la naturaleza como la fuente original de la riqueza.

Han señala que hay una distinción entre 'master servant tyrant', que es la tradición dominante y una tradición de 'dominación moderada'. Ésta es la de camaradería y cooperación con la naturaleza: Dios confía la naturaleza a los humanos y los deja convertirse en sus camaradas más que en sus dominadores (Han, L., 2010: 19).

Esta posición es muy distinta a la 'dominación absoluta' en la que, además, la naturaleza sólo existe para los humanos. La dominación absoluta, queda claro, es la que conduce a la crisis ambiental. Pero la 'master with responsability', dice Han, les puede parecer una posición demasiado blanda y antropocentrista a los ecorradicales.

Han propone revisar el concepto 'mastery of nature', sobre todo en los planteamientos de tres autores: Alfred Schmidt, Howard Parson y Reiner Grundmann, antes de hacer cualquier conclusión final. Señala que A. Schmidt, llegó por casualidad al tema del 'mastery over nature', para lo cual cita lo siguiente:

> En su vida posterior (Marx) ya no escribió sobre una resurrección de la naturaleza entera. La nueva sociedad es para beneficiar solamente al hombre, y no hay duda de que esto debe ser a expensas de la naturaleza externa. La naturaleza debe dominarse con ayudas tecnológicas gigantescas y el menor gasto posible de tiempo y trabajo. Su finalidad es servir a todos los hombres como el sustrato material para todos los bienes de consumo imaginables [Schmidt, A., 1971].

Parecería que en esta cita de Schmidt, Marx tendría un punto de vista muy parecido al de aquellos que abogan por 'la dominación de la naturaleza'. No obstante, Han sostiene que Schmidt no fue tan simplista y que más bien encontró dos aspectos distintos de Marx con relación a otros especialistas: a) que Marx no sólo se ocupó del dominio tecnológico y del aumento de la productividad, sino que, además, se preguntó sobre el tipo de sociedad en el cual se pudiera llevar a cabo una forma razonable de la dominación o mastery. La dominación de la naturaleza es vista conjuntamente con la búsqueda de una sociedad igualitaria en la que dominar la naturaleza tiene como propósito asegurar el progreso humano, de las relaciones de producción y el bienestar de toda la sociedad humana; b) el concepto de Marx de trabajo contiene también el otro aspecto o dimensión del 'metabolismo material' bajo el cual existe una propiedad de la naturaleza de no identidad con la humanidad; aun cuando ha sido incorporada en la sociedad humana, contiene una parte que no es puesta bajo el dominio del hombre (Han, L., 2010: 21). Bajo el primer punto, se pueden ver las diferencias de Marx respecto a otros que abogan por la Dominación. Mediante el segundo aspecto podemos tener la oportunidad de tener un entendimiento claro sobre si Marx abogó o no por la dominación, así como en qué medida. Después de Schmidt, nos dice Han, la mayor parte de los ecosocialistas siguen adelante a lo largo de la primera idea (dominación de la naturaleza). La segunda idea, la del metabolismo material, ha sido ignorada por la mayoría de los ecosocialistas.

En conclusión, Han encuentra dos puntos principales en la noción de Marx de 'dominio sobre la naturaleza': Primero, que no tiene similitud con la dominación absoluta de la relación

amo-sirviente. Además de lo dicho por estos dos autores, Han encuentra una distinción en el significado de la dominación en Marx: además de hacer algo acorde con la voluntad del amo, también significa controlar a los otros para obedecer. Por lo tanto, para entrar en una relación amo-sirviente, se necesita que el sirviente tenga 'voluntad'. Si no la tiene, no se puede establecer relación de dominación, como con los animales, o con la misma naturaleza que no tiene voluntad por lo que la relación amo-sirviente no aplica; así lo plantea Marx en los Manuscritos:

> Básicamente, la apropiación de animales, tierras, etc., no puede tener lugar en una relación amo-sirviente, aunque el animal proporciona servicio. La presuposición de la relación amo-sirviente es la apropiación de una voluntad alienígena. Lo que no tiene voluntad, el animal, bien puede proporcionar un servicio, pero no convierte a su dueño en un maestro [Marx, 1976: 404].

Han saca dos conclusiones: una, que debemos respetar las leyes naturales para evitar 'la venganza de la naturaleza'; dos, que la 'dominación' significa que nuestro uso de la naturaleza debe ser racional obedeciendo las leyes intrínsecas de la naturaleza.

En segundo lugar, Han señala una distinción importante, la posición de Marx con relación a 'The mastery over nature', no sólo es una apología del productivismo y del utilitarismo sobre la naturaleza, sino que forma parte de su crítica general del capitalismo, a fin de trascender las relaciones capitalistas de explotación. Por lo tanto, se trata también de cómo explotar racional y eficientemente la naturaleza para un fin más amplio que el individual o que el de la ganancia capitalista para

beneficio de toda la humanidad. Por ello cita a Marx en el volumen III (1983: 828).

Así como el salvaje debe luchar con la Naturaleza para satisfacer sus deseos, para mantener y reproducir la vida, así debe hacerlo el hombre civilizado, y debe hacerlo en todas las formaciones sociales y bajo todos los modos posibles de producción. Con su desarrollo, esta necesidad física se expande como resultado de sus deseos; pero al mismo tiempo, las fuerzas de producción que satisfacen estas necesidades también aumentan. La libertad en este campo solo puede consistir en que el hombre socializado, el productor asociado, regule racionalmente su intercambio con la naturaleza, poniéndola bajo su control común, en lugar de ser gobernada por ella como por las fuerzas ciegas de la naturaleza; y lograr esto con el menor gasto de energía y en las condiciones más favorables y dignas de su naturaleza humana.

Han llega a una extraña conclusión. Dice que la esencia del metabolismo material entre los humanos y la naturaleza es el trabajo. Bueno, eso es visto desde el lado del trabajo. Pero, por qué no ubicarse desde el lado de la naturaleza, y tomarla como la esencia de esa relación. Señala después que, entonces, el 'mastering over nature' consiste en la regulación y control sobre el trabajo y sus instrumentos de actuación, como son la tecnología y la productividad. Para ello, Marx pone como requisito que esa relación no sea de manera individual, ni para beneficios individuales, sino bajo la forma de los 'productores asociados', logrando el menor gasto de energía y con las mejores condiciones para los humanos.

De tal manera que, la diferencia en el capitalismo y el comunismo, es ese control social sobre la producción, su

racionalización y la búsqueda de la eficiencia, no en una lógica regida por el mercado y la ganancia sino por las necesidades de todos los miembros de la sociedad. Una dominación de la naturaleza en ese sentido presupone el cambio del modo de producción capitalista y la instauración del comunismo. Al final de cuentas la naturaleza termina sometida a los fines humanos.

En su aspecto más general y profundo, el enfoque de Marx, haciendo un balance, sería predominantemente humanista y antropocéntrico. Su mirada de la relación hombre-naturaleza y el papel al que la relega, constituye la plena realización del humanismo ilustrado: la naturaleza, su apropiación y dominación se convierten en medio para la realización humana. Así, su crítica a la enajenación es una crítica a la dominación capitalista del hombre que impide que el productor directo se apropie de los productos de su trabajo; o es también una crítica a la desposesión del hombre de la tierra y de sus vínculos materiales con ella: no es una crítica a la dominación de la naturaleza por el capital. En esta crítica a la forma enajenada de relación que el trabajador entabla con el capital, Marx nos señala lo que el hombre pierde al perder control del producto del trabajo, por ello, señala con claridad lo que sería una forma libre, una forma no enajenada de la relación productiva entre el trabajador, sus medios de producción y el producto del trabajo. De esta manera insiste que bajo una forma no enajenada del trabajo, mediante el trabajo libre, trabajo creativo que se expresa en la producción, en la construcción de mundos, en la humanización de mundos, en la construcción de un mundo humanamente habitable, humanamente apropiable, en los cuales el hombre se expresa, exterioriza su esencia humana, realiza el mundo externo como una obra, su obra, y se contempla a sí mismo en esta obra, se identifica a sí mismo con esta obra y se apropia de esta obra como de algo que es su

creación, algo auténtico, esencia de sí, objeto apropiable idóneo a sí mismo, porque es la apropiación, reapropiación de su ser plasmado en el objeto, en el mundo exterior que es su obra, y se planta ante su obra como el artista, el creador, que se refleja en ella, que se regocija en ella, en el goce y placer de contemplar y apropiarse de su propia obra, su criatura.

Es en su trabajo sobre el mundo objetivo como el hombre se muestra realmente como ser genérico. Esta producción es su vida activa como especie; mediante ella, la naturaleza aparece como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es pues la objetivación de la vida del hombre como especie; porque él no se reproduce ya solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente y en un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido [Marx, K., 2014: 112].

La enajenación es un proceso de pérdida de los objetos de la realización humana: es una pérdida de los productos de su actividad material y espiritual; de la naturaleza como objeto, medio de trabajo y de subsistencia. Con el trabajo enajenado el hombre pierde los significados más profundos de su ser en el mundo: deja de ser 'fin' y se transforma en 'medio' de algo, alguien más. Se enajena y pierde control sobre su obra, pierde control de sí mismo, de la naturaleza, esto es, su naturaleza inorgánica, de su relación libre con otros hombres, y del mundo de los objetos que él ha creado para subsistir y también para vivir su vida como hombre.

El trabajo enajenado enajena al hombre de su propio cuerpo, la naturaleza externa, su vida mental y su vida humana [...] Al enajenarse del producto de su trabajo, de su trabajo, y consigo mismo se enajena también con los demás hombres, con

el trabajo de estos y con los objetos de su trabajo [...] El trabajador que se apropia de la naturaleza mediante su trabajo, la apropiación aparece como enajenación, la actividad personal como actividad para otro y de otro, la vida como el sacrificio de la vida y la producción del objeto como pérdida del objeto a un poder ajeno, a un hombre ajeno [Marx, K., 2014: 112-114].

La sociedad capitalista moderna lleva el proceso de enajenación, de ruptura entre la existencia (enajenada) y la esencia humana, del hombre y de su cuerpo inorgánico, la naturaleza, a su máxima expresión, aún cuando la enajenación no es un fenómeno exclusivo de la sociedad capitalista; Marx, de hecho, la asocia al surgimiento de la propiedad privada. La sociedad moderna sobre la que Marx reflexiona en los Manuscritos enajena al hombre de su actividad productiva y creativa, de su actividad material y de su actividad espiritual. Enajena o separa al hombre de su esencia, separa su existencia de su esencia y lo separa de los objetos, lo separa de sí mismo y de los demás hombres. La enajenación lo separa también del mundo externo, de la naturaleza que es su cuerpo inorgánico y que le es arrebatada (Marx, K., 2014: 112); una naturaleza sobre la cual debe de efectuar aquella actividad que lo engrandece y eleva a una condición por encima de todos los seres de la creación, el trabajo libre y consciente, persiguiendo fines más allá de la simple reproducción física, e incluso, realizando aquel trabajo que no se restringe a la reproducción física, que se efectúa también aun después de que la necesidad física y la sobrevivencia se han superado.

Producen (los animales) sólo en una dirección única, mientras que el hombre produce universalmente. Producen únicamente bajo el imperativo de una necesidad física directa,

mientras que el hombre produce cuando está libre de la necesidad física y sólo produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad. Los animales se producen sólo a sí mismos, mientras que el hombre reproduce toda la naturaleza [Marx, K., 2014: 111].

El proceso capitalista se instaura mediante la enajenación del hombre, tanto en su momento productivo, como trabajador, como en su relación con la naturaleza, de la cual es separado. Por una parte, porque la instauración del sistema capitalista, de su economía y de su orden social y político se basa en la separación del trabajador de la tierra, en la expropiación del campesino y su separación de sus condiciones objetivas, de su objeto de trabajo por el capital. Para efectuar el acto de la producción, el productor directo debe venderse como mercancía y entrar a un proceso productivo en el que, el objeto de trabajo se presenta ante él también como mercancía y como propiedad de alguien más, aquel que, además, es el propietario de su trabajo y del producto de su trabajo. El hombre no controla el proceso de trabajo, sino que éste lo controla a él. Alguien externo a él, y al proceso de trabajo, lo comanda todo y es dueño del resultado, del producto de su trabajo, de su obra, de sus facultades creativas, de su creación y por tanto de su esencia.

En la manufactura y en la industria manual, el obrero se sirve de la herramienta: en la fábrica sirve a la máquina. Allí, los movimientos del instrumento de trabajo parten de él; aquí es él quien tiene que seguir sus movimientos. En la manufactura, los obreros son otros tantos miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe por encima de ellos un

mecanismo muerto, al que se les incorpora como apéndice vivo [Fromm, E., 2014: 62].

El trabajo enajenado que el trabajador efectúa se autoproduce, se autorreproduce y con ello reproduce las condiciones de enajenamiento que separan al trabajador de su objeto y del producto de su trabajo, y de todo el orden social dentro del cual se efectúa el trabajo.

A través del trabajo enajenado pues, el hombre no sólo produce su relación con el objeto y con el proceso de la producción como una relación con hombres ajenos y hostiles; también produce la relación de otros hombres con su producción y con su producto y la relación entre el mismo hombre y otros hombres. Así como él crea su propia producción como envilecimiento, como castigo, y su propio producto como pérdida, como un producto que no le pertenece, crea el dominio del no-productor sobre la producción y su producto. Así como enajena su propia actividad, confiere al extraño una actividad que no es suya [Marx, K., 2014: 115].

Las cosas que él ha generado o engrandecido se erigen como una fuerza, un poder que lo domina. Entre más produce, entre más riqueza genera, más engrandece a ese poder que lo domina. El mundo de las cosas que él ha producido y que, de otra manera, le harían la vida confortable y le haría realizarse como hombre y como ser libre, le ha sido arrebatado, alienado por las cosas; pero no por las cosas como una realidad en sí y para sí, sino como las cosas como expresión, personificación de un poder, un poder humano, el capital.

Si se relaciona, por tanto, con el producto de su trabajo, su trabajo objetivado, como con un objeto ajeno, hostil, poderoso e independiente, se relaciona de tal manera que otro hombre ajeno, hostil, poderoso e independiente es el dueño de este objeto. Si se relaciona con su propia actividad como con una actividad que no es libre, se relaciona con ésta como actividad al servicio y bajo el dominio, la coerción y el yugo de otro hombre [Marx, K., 2014: 114].

Por otra parte, además de separarse de la naturaleza, el hombre se separa, se enajena de sí mismo y de los demás hombres. Esta enajenación, que es expresión de la anterior, se efectúa cuando el hombre rompe con su actividad libre y creadora, como ser que comanda el proceso de producción y de construcción de mundo de acuerdo a su voluntad libre y entrega lo más preciado de su ser, su esencia, su trabajo, por una parte a la reproducción animal de su existencia física y por otra su ser se realiza para otro, para los fines de otro, rompiendo con ello el principio kantiano de que el hombre no puede ser reducido a medio sino que es y debe ser un fin en sí mismo.

El concepto de Marx se acerca aquí al principio kantiano de que el hombre debe ser primero un fin en sí mismo y nunca un medio para realizar un fin. Pero amplía este principio afirmando que la esencia humana del hombre nunca debe convertirse como medio para la existencia individual [Fromm, E., 2014: 64].

Esta separación, enajenación del hombre de sí mismo, quiere decir que su actividad vital, creativa y libre es restringida y retornada a la condición animal. El hombre se

reduce sólo a energía física que se gasta para los fines y propósitos de alguien más. No cuenta como conciencia y voluntad, no existe como ser con albedrío; existe como fuerza muscular, cerebral, brazos, piernas, autómata realizando funciones de máquina, partes de una máquina a la que sirven, actuando de acuerdo a instrucciones, un plan, un sentido que él no define. Cuerpo y mente, ser práctico y conciencia humana se desprenden, la autoconciencia deja de regir en la actividad humana como un acto de voluntad y de su determinación, y es sometida a la voluntad y albedrío de alguien más, extraño, ajeno al productor directo.

Por su parte, su relación con otros hombres y la de estos otros hombres con él también se interrumpe, se enajena y su vida como especie, como ser genérico, otra de sus diferencias con la animalidad, desaparece también porque la actividad humana deja de ser una actividad genérica, una actividad en la que cada adquisición del hombre individual es una adquisición genérica, universal, de toda la humanidad en la medida que esta reside en cada hombre.

Para Marx, como para Hegel y otros muchos pensadores de la Ilustración, cada individuo representaba a la especie, es decir, a la humanidad como un todo, la universalidad del hombre; el desarrollo del hombre conduce al desenvolvimiento de toda su humanidad [Fromm, E., 2014: 60].

Cada hombre realiza una actividad mecánica que no se conecta en la conciencia individual con la actividad de otros hombres, aunque el producto de su trabajo junto con el de otros hombres sea un trabajo colectivo, de un trabajador colectivo: este trabajador no opera y no se vive a sí mismo como un ser que, conjuntamente con otros, crea un mundo de

objetos, sino como engranajes, partes de una gran maquinaria cuyo cerebro se halla fuera del proceso y de los hombres que operan la maquinaria productiva. Por lo tanto, la actividad colectiva, genérica, universal del hombre, generador de conciencia humana, de conciencia de especie, se refleja sólo como actividad para satisfacer necesidades individuales de sobrevivencia física y como actividades individuales que, sumadas, satisfacen necesidades no humanas, sino las necesidades de las cosas, de las mercancías bajo el comando de una fuerza externa al proceso de trabajo.

En el mundo enajenado del capitalismo las necesidades no son expresiones de las potencialidades latentes del hombre, es decir, no son necesidades humanas [Fromm, E., 2014: 65}. Todo hombre (dentro del sistema de la propiedad privada) especula con la creación de una nueva necesidad en otro para obligarlo a hacer un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva dependencia y atraerlo a un nuevo tipo de placer y, por tanto, a la ruina económica. Cada hombre trata de establecer sobre los demás un poder ajeno, para encontrar así una satisfacción de su propia necesidad egoísta [Marx, K., 2014: 149].

El hombre enajenado, en este marco filosófico, económico de los Manuscritos, es responsable de la destrucción del mundo exterior, de la naturaleza, por cuanto para Marx el hombre enajenado no sabe relacionarse con la naturaleza sino poseyéndola y consumiéndola, usándola. Pero no la consume como hombre libre sino como hombre mercancía.

El hombre que se ha sometido así a sus necesidades enajenadas es 'un ser mental y físicamente deshumanizado [...] la mercancía con conciencia de si y capaz de actuar por sí

mismo'. Este hombre-mercancía solo conoce una manera de relacionarse con el mundo exterior, poseyéndolo y consumiéndolo (usándolo). Cuanto más enajenado se encuentre, más estará constituida su relación con el mundo por el sentido de poseer y usar [Fromm, E., 2014: 67].

En la sociedad moderna el hombre no consume la naturaleza para satisfacer sus necesidades como un hombre completo, sino como hombre enajenado y, aun cuando en el caso del productor directo la consume para reproducir su vida material, aquellas necesidades que satisface son las estrictamente básicas para la existencia física, y sobre todo para satisfacer sus necesidades animales, no las que lo definen como hombre: comer, beber, procrear; es decir, su pura animalidad. Las necesidades que el hombre-mercancía satisface son las del mundo de las cosas, de ésas cosas que él produce con su trabajo y con la naturaleza como su objeto de trabajo, pero que pertenecen al capital. La naturaleza consumida y usada es una naturaleza consumida y usada por el capital; satisfacen las necesidades del capital que es producir mercancías y ganancias. El mundo natural es consumido, poseído y disminuido para alimentar, satisfacer y engrandecer al capital y el mundo de las cosas por él comandadas y que se convierten en la principal fuente de energía y poder que rige los destinos del mundo humano y no humano, de hombres y naturaleza.

El objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él como un ser ajeno, como un poder independiente del productor [...] El producto del trabajo es trabajo encarnado en un objeto y convertido en cosa física [...] es una objetivación del trabajo. La realización del trabajo es al mismo tiempo su

objetivación [...] La objetivación como una pérdida y como servidumbre al objeto y la apropiación como enajenación. Porque es evidente que [...] cuanto más se gasta el trabajador en su trabajo, más poderoso se vuelve el mundo de los objetos que crea frente a sí mismo, más pobre se vuelve en su vida interior y menos se pertenece a sí mismo [Marx, K., 2014: 105].

Finalmente, en los Manuscritos podemos obtener respuestas claras a nuestro cuestionamiento a los clásicos sobre su concepto de Naturaleza. Como hemos mencionado, existen al menos dos maneras distinguibles sobre las que se puede plantear la posibilidad de hablar de una conciencia ambiental en esta obra. Una se desprende de su entendimiento de la naturaleza como algo que trasciende al hombre, que lo subordina a su lógica o a su principio evolutivo y vital y en la que el hombre no es sino un momento de la naturaleza, naturaleza hecha conciencia, naturaleza que rige con su despliegue todo el sistema de la vida. Desde esta perspectiva es claro que para Marx el mundo es una unidad, que el hombre está innegablemente unido a la naturaleza, que es naturaleza y que, incluso, la naturaleza es lo más real de él y su única posibilidad y condición de existencia. Pudiéramos decir que la naturaleza está por encima del hombre.

La naturaleza es el cuerpo inorgánico[1] del hombre, con lo cual Marx destaca una idea y un concepto de gran sentido ecológico. Es decir, el principio de la unidad entre el mundo natural y humano. El hombre, en este marco, no puede vivir sino de la naturaleza, tanto en su actividad vital y esencial, el trabajo, como en su reproducción y subsistencia física. El hombre y la naturaleza viven en y de un intercambio permanente, no pueden vivir uno al margen del otro, se constituyen en ese intercambio, sostienen en ese sentido un

diálogo permanente y, al dialogar la naturaleza con el hombre, de hecho dialoga consigo misma, en la medida que el hombre es naturaleza, naturaleza que en el hombre se constituye en conciencia, conciencia no sólo humana, sino de la propia naturaleza, en la medida que no es sólo el mundo humano sino también el mundo de las cosas y la propia naturaleza quienes se convierten en objeto de su reflexión. La naturaleza está muy cerca de convertirse, de ser pensada por Marx como un fin y no como un medio para ser usada por alguien, para algo más.

Pero desde otro punto de vista, la naturaleza es vista en su sometimiento a los propósitos humanos, no como fin sino como medio, como medio ambiente, en un cierto nivel de generalidad, de abstracción, como medio ambiente de lo humano, pero en la sociedad capitalista moderna, como un medio ambiente del capital. La naturaleza es objeto de trabajo, es el mundo externo al trabajador que posibilita su realización como trabajador, y que además lo provee de sus medios de subsistencia: la naturaleza tiene como propósito servir a los fines de la realización humana.

Marx percibe que el proceso de enajenación, en el que está atrapado el trabajador en la sociedad capitalista, le impide servirse de la naturaleza, aprovechar los bienes y la riqueza que el trabajador le extrae mediante su trabajo a la naturaleza, los cuales pasan a ser propiedad de alguien más, el que controla el proceso de trabajo, el que es dueño de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, que le son enajenados al trabajador y de donde deriva la enajenación de los productos de su trabajo de la que es objeto.

El problema central de la relación hombre-naturaleza en los Manuscritos es el de la enajenación del trabajador. Enajenación de sus medios de producción, enajenación de sus medios de subsistencia, enajenación de la su naturaleza inorgánica. El

hombre que somete a la naturaleza, el hombre que la domina, la posee, la agota y la destruye, es el hombre enajenado, no es el hombre en su estado libre, no es el hombre actuando con conciencia de sí, sino el hombre al que se le ha enajenado su esencia humana objetivada en los productos de su trabajo, es el hombre que pierde control sobre sus medios de existencia y que entrega su existencia al capital. Por derivación lógica, podría decirse que una conciencia humana sobre la naturaleza, un pensamiento y una práctica humana que piense en la naturaleza no como medio sino como fin, que la piense en su dimensión ecosistémica, generadora de vida, demandaría hombres libres, en control de los productos de su trabajo, actuando con conciencia de sí, fuera del mundo de la enajenación. Pero también se traduce en una liberación del hombre enajenado de toda 'culpa' en su contribución a la devastación del mundo, porque finalmente el que la depreda no es el hombre conciente, no es el hombre libre, sino aquel que vive en el mundo de la enajenación, y ésta es producto del capital.

Los Manuscritos, al invertir el principio activo de la naturaleza, al cedérselos a los hombres, deja ver con cierta claridad que la naturaleza de la que se ocupan estos esbozos de conciencia ambiental, no es la que sirve al sistema de la vida, sino la que sirve al sistema de la vida del capital. Incluso, cuando Marx describe el proceso de humanización de la naturaleza, del cambio de su condición en sí y para sí, para ser intervenida y recreada, al pasar de su condición 'para sí', para devenir naturaleza para alguien más, para el hombre, a fin de hacer humanamente habitable el mundo, muestra que el beneficiario último de esta intervención en la naturaleza es el capital y no el hombre en su condición genérica.

Se puede deducir que la ruptura con el mundo de la enajenación liberaría, por una parte al hombre de su

sometimiento al capital, y, por otra parte, liberaría a la naturaleza de su puesta al servicio del capital, pero no de lo humano en general, por cuanto, el mismo proyecto comunista de Marx, supone el sometimiento de la naturaleza, y el mantenimiento de su condición de medio, para fines distintos a ella, aunque ya no sean los del capital, sino los de la sociedad igualitaria a la que aspira el proyecto marxista. El problema central que plantea la crítica al trabajo enajenado va en el sentido de la cancelación de la realización humana que efectúa y el sometimiento de hombres y naturaleza al capital, su transformación en medio para la realización del capital. La sociedad comunista, no obstante, no cambia los términos de la dominación de la naturaleza y su posible devastación en la medida que tendría como propósito la transformación de la naturaleza, su dominación racional y eficiente para convertirla en un instrumento real para la realización humana, en un mundo humano igualitario y libre. Libre de la necesidad material y libre de las restricciones y de toda forma de poder y explotación, es decir, el hombre restituido como fin, el hombre genérico, más allá de las divisiones de clase, restringiendo el tiempo de trabajo necesario y ampliando el tiempo libre, el tiempo recreativo, todo ello sobre la base de una explotación y administración eficiente del sometimiento de la naturaleza.

Por otra parte, aún cuando no podemos decir que hay en Marx en el periodo de los Manuscritos una atribución de valor y una consideración moral a la naturaleza, al reafirmarse como el sustrato básico y como realidad que antecede y condiciona al hombre, se apunta hacia un reconocimiento de su independencia respecto a los propósitos y a la acción humana.

Pero en su aspecto más comprensivo y más desarrollado, la conciencia ambiental de la que Marx habla en los Manuscritos, es conciencia del hombre, no de la naturaleza, es conciencia de

su unidad con la naturaleza, de la necesidad de esa unidad. El centro de la reflexión no es la naturaleza, sino el hombre y de su realización como tal por medio de la naturaleza. El hombre en su unidad con la naturaleza se la apropia como forma o mecanismo de su realización. A Marx le preocupa la alienación humana de la naturaleza en la medida en que esta alienación le impide realizarse como especie, lo degrada, lo regresa a la condición animal. La reflexión sobre la naturaleza de los Manuscritos no es una en la que se exprese una preocupación por la destrucción de la naturaleza sino por la pérdida del control sobre ella, por la pérdida de control sobre su cuerpo inorgánico y por la pérdida de control de ese mundo objetivo, esa segunda naturaleza que el hombre se ha construido con su intervención y dominio para hacerla habitable, humanamente habitable. El capital rompe la unidad hombre-naturaleza, pero la crítica de Marx es en el sentido de lo que el hombre pierde por esa ruptura, no por lo que la naturaleza pudiera perder en sí misma.

La expresión de una conciencia ambiental, más en el sentido del debate contemporáneo, parece brindarla Marx en una cita de El Capital mencionada por Foster (2012: 9):

> Desde la posición de una formación socioeconómica más alta, la propiedad privada de individuos particulares en la tierra, aparecerá tan absurda como la propiedad privada de un hombre en otros hombres. Incluso una sociedad entera, una nación, o todas las sociedades simultáneamente existentes tomadas en conjunto, no son los dueños de la tierra. Son simplemente sus poseedores, sus beneficiarios, y deben legarla en un estado mejorado a las generaciones venideras como boni patres famila (buen jefe de familia).

Foster encuentra en este texto un claro ejemplo de conciencia ambiental que parece anticipar no solo los términos y el lenguaje contemporáneo, sino incluso un antecedente directo del Desarrollo Sustentable. Una frase aislada como esta, no participa del contenido, del marco epistémico e histórico y de la naturaleza del debate del que surge la noción contemporánea de sustentabilidad, la cual nace de una conciencia amplia, global de los límites, de la crisis, y de la devastación de la naturaleza que genera un estado de temor y ansiedad planetaria por la destrucción de la naturaleza por obra de la sociedad moderna industrial.

Engels se acerca más al contenido actual de eso que hoy día consideramos como una conciencia ambiental:

Sin embargo, no nos halaguemos mucho a causa de nuestras victorias humanas sobre la naturaleza. Por cada victoria, la naturaleza se venga de nosotros. Cada victoria, es cierto, en primer lugar, produce los resultados que esperábamos, pero en el segundo y tercer lugar tiene efectos imprevistos bastante diferentes que, con demasiada frecuencia, anulan el primero. Las personas que, en Mesopotamia, Grecia, Asia Menor y otros lugares, destruyeron bosques para obtener tierras cultivables, nunca soñaron que al eliminar junto con los bosques los centros de recolección y los depósitos de humedad estaban sentando las bases para el presente estado desolado de esos países. Cuando los italianos de los Alpes utilizaron los bosques de pinos en las laderas del sur, tan cuidadosamente apreciados en las laderas del norte, no tenían la menor noción de que al hacerlo estaban privando a sus fuentes de agua de la montaña la mayor parte del año, haciendo posible que viertan aún más torrentes furiosos en las llanuras durante la temporada de lluvias [...] Así, a cada paso se nos recuerda que de ninguna manera

gobernamos sobre la naturaleza como un conquistador sobre un pueblo extranjero, como alguien que está fuera de la naturaleza, pero que nosotros, con carne, sangre y cerebro, pertenecemos a la naturaleza, existimos en medio de ella, y todo nuestro dominio de ella consiste en el hecho de que tenemos la ventaja de que a diferencia de todas las demás criaturas podemos aprender sus leyes y aplicarlas correctamente [Marx, K. y F., Engels, 1955].

Engels nos habla de las interconexiones ecosistémicas, y sobre todo de las rupturas ecosistémicas y sus consecuencias para humanos y para la naturaleza. Pero sobre todo nos advierte de una gran distinción, aquélla existente entre dominar a los hombres y dominar a la naturaleza. Dominar y explotar a los hombres más allá de sus límites trae serias consecuencias en el ámbito de lo humano y en el ámbito de lo social. No obstante, dominar y devastar la naturaleza tiene efectos negativos aún mayores, en la medida que el reino de la naturaleza, en tanto que sustrato último del sistema de la vida afecta a lo humano y a lo no humano, haciendo más vulnerables a los propios humanos y, dentro de estos, a aquellos colocados social, económica y políticamente en condiciones de mayor vulnerabilidad. Esto debido a que 'no gobernamos a la naturaleza como a un pueblo extranjero', sino que la gobernamos como seres integrantes de ella. Destruyendo a la naturaleza nos destruimos a nosotros mismos.

Sin duda, este momento de reflexión sobre la naturaleza, llevó a Engels a pensar en la sociedad capitalista moderna como una sociedad que vive en el corto plazo, que no piensa no solo en el futuro, sino tampoco en su propio futuro. Esta visión de corto plazo traduce también una visión de corto alcance, en el sentido de que lo importante es lo que ocurre únicamente

dentro del circuito de la producción, en donde tiene lugar la producción y realización del beneficio económico. Nada de lo que se sale u ocurre fuera, ya sea en lo social o en lo natural resulta relevante.

La economía política clásica, la ciencia social de la burguesía, en general, examina solo los efectos sociales de las acciones humanas en los campos de producción e intercambio que en realidad se pretende. Esto corresponde completamente a la organización social de la cual es la expresión teórica. Como los capitalistas individuales se dedican a la producción y al intercambio en aras del beneficio inmediato, solo deben tenerse en cuenta primero los resultados inmediatos más inmediatos. Siempre que el fabricante o el comerciante individual venda un producto manufacturado o comprado con el beneficio codiciado habitual, está satisfecho y no se preocupa por lo que luego se haga del producto y sus compradores. Lo mismo se aplica a los efectos naturales de las mismas acciones. Lo que importaba a los plantadores españoles en Cuba, que quemó los bosques en las laderas de las montañas y obtuvo de las cenizas suficiente fertilizante para una generación de cafetos muy rentables, qué les importaba que la fuerte lluvia tropical arrastrara luego la capa superior desprotegida del suelo, dejando atrás ¡solo roca desnuda!. En relación con la naturaleza, en cuanto a la sociedad, el presente modo de producción se ocupa principalmente del resultado inmediato, el más tangible [Marx, K. y F. Engels, 1955].

Si queremos encontrar indicios, antecedentes de una verdadera conciencia ambiental, hay que rastrear el pensamiento de Engels, en aquellos textos en los que reflexiona sobre los temas de la evolución, la naturaleza, la ciencia y la

tecnología, por ejemplo, en El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, en su Dialéctica de la Naturaleza, en el Ludwig Feuerbach, en el Anti-Düring, entre otros (Marx, K. y F. Engels, 1955). Engels señala algo muy importante, algo que está presente en el discurso ambiental contemporáneo. Primero, la falsa ilusión de la 'victoria' humana sobre la naturaleza, de la posibilidad humana de constituirse en la obra suprema de la creación. Y, por otra parte, que esa 'victoria' no tiene consecuencias, que puede quedar en la impunidad. Engels insinúa que no hay tal victoria, que la naturaleza puede vengarse, puede contrarrestar y destruir incluso la obra y la acción humana. En síntesis, la reflexión de Engels nos plantea el problema exactamente en los términos actuales, esto es, que la 'victoria' humana sobre la naturaleza en realidad es una derrota de lo humano, y lo es, porque esa victoria concluye con la destrucción de la naturaleza que es el sustento último y esencial de la existencia y del despliegue del proyecto de la sociedad industrial moderna. A esto es a lo que se refiere Eder al señalar que la relación moderna con la naturaleza deviene una relación patológica.

Para finalizar, podemos decir que el principal propósito de este apartado ha sido mostrar los posicionamientos analíticos y morales de Marx ante el tema de la naturaleza. En este sentido se argumenta que existe en su pensamiento una cierta tendencia reflexiva que va a) de los temas de la alienación del trabajo y de la naturaleza presentes en los Manuscritos a b) un conjunto de planteamientos que pudieran conducir a lo que Foster llama una 'crítica ecológica' a la relación sociedad moderna-naturaleza expresada en lo que Marx consideró como una "ruptura metabólica" y un "robo" a la naturaleza en la relación campo-ciudad, lo cual plantea en el periodo alrededor de la redacción de El Capital. En El Capital la naturaleza tiene

una presencia ubicua; no obstante, ésta responde a distintos niveles analíticos. La naturaleza a la que se alude no es la misma. Por una parte, aparece como sustrato de toda forma de organización social, por otra como materia prima, como medios de producción. Pero emerge también como naturaleza que se deteriora, que se agota, como naturaleza reducida a basura, a desechos imposibilitados de retornar al campo por las grandes distancias territoriales y sociales entre campo y ciudad.

En el primer caso, los temas de la relación hombre-naturaleza están planteados en un marco filosófico-económico en el que el hombre y la naturaleza padecen de alienación. Por una parte, el hombre aliena su esencia humana en la relación de explotación capitalista y los productos de su trabajo se le oponen como una fuerza que lo domina. Por otra parte, el hombre mismo y la naturaleza resultan alienados de su anterior unidad. El hombre es naturaleza, es un momento de la naturaleza, es naturaleza en diálogo consigo misma, lo cual es interrumpido en la sociedad capitalista.

En el segundo caso, la relación sociedad moderna-naturaleza es concebida fuera del horizonte filosófico. Ya no es un asunto relacionado con la esencia humana sino con la explotación capitalista del hombre, tiene que ver con lo que Marx considera una ruptura metabólica, la ruptura de los ciclos ecológicos y de la disrupción sobre ellos provocados por la puesta al servicio del capital de los recursos y riqueza de la naturaleza. La misma relación capitalista que se expresa en los intercambios campo-ciudad, destruyen la riqueza del suelo, sustrae sus nutrientes y los lleva a los grandes centros urbanos donde terminan convertidos en desechos, los cuales se ven imposibilitados de regresar al campo para cerrar los ciclos ecológicos.

El argumento principal es entonces que hay en la obra de Marx una visión crítica en ciernes de la relación capitalista

moderna con la naturaleza, un acercamiento hacia una posible consideración moral de la naturaleza, una perspectiva dialéctica en la cuestión de la unidad-separación hombre naturaleza, y sobre todo, un desvelamiento involuntario o, al menos, no explícito de las causas de la ceguera de la naturaleza en las ciencias sociales clásicas y en la ausencia de su consideración moral. Ninguno de sus argumentos analíticos y morales son contundentes, al punto que pudieran convertirse en un cuestionamiento no utilitario de la relación moderna hombre-naturaleza, no sólo en el capitalismo sino también en sus propuestas hacia el socialismo o comunismo. La naturaleza, en la sociedad comunista según él, deberá ser explotada de manera planificada y racional para sostener un proyecto igualitario de sociedad. La naturaleza se reafirma de nuevo como medio, no como fin, para la realización humana.

Las conclusiones a las que se llegan hasta aquí consisten fundamentalmente en dos: Por una parte, que existe en el pensamiento de Marx un proceso progresivo de construcción de una concepción de la naturaleza que va cada vez más aproximándose y siendo más congruente con su crítica a la sociedad capitalista y que lo acerca a algunos de los planteamientos actuales sobre las causas de la crisis ambiental. Pero que, no obstante, Marx no construyó ni dio bases sólidas para la construcción de una ecología crítica propiamente dicha, contándose solo con esbozos, a veces contradictorios, a veces sorprendentemente desarrollados para una problematización de la relación capitalista hombre-naturaleza. Las alusiones a esta relación en la sociedad post-capitalista no logran trascender su carácter utilitario. Al final, Marx centra su análisis a la crítica de la explotación capitalista del trabajo, aludiendo en momentos a algún esbozo de crítica de la relación destructiva del capital sobre la naturaleza. No obstante, contrario a la

lógica de su argumentación, supone que la relación hombre-naturaleza en la otra expresión de la modernidad que él defiende, la que tendría lugar en la sociedad comunista, sería una relación no destructiva. Por el contrario, el papel que le asigna a la naturaleza en este tipo de sociedad es el mismo que el que posee en la sociedad capitalista de subordinación, de sometimiento, de naturaleza instrumental y utilitaria, reduciéndose a simple medio para la realización plena del hombre.

* Nota biográfica elaborada por Natalia Meztli Ochoa Manrique.

[1] Foster reivindica la noción marxista de la naturaleza como el cuerpo inorgánico del hombre. Anteriormente esta idea fue muy cuestionada por su connotación antropocentrista y, sobre todo, por trasmitir la idea de que el mundo natural está al servicio y disposición de los humanos para ser manipulado, usado, consumido y destruido para la satisfacción de cualquier tipo de necesidad humana. Foster sitúa no sólo el contexto cultural, social y filosófico en el cual recurre Marx a esta idea, sino que también menciona el significado y sentido concreto de los términos, 'cuerpo', 'orgánico' e 'inorgánico', con lo cual el cuerpo inorgánico emerge como un concepto integral, holístico y de alguna manera no antropocentrista (Foster, 2005).

V
DURKHEIM ANTE LA NATURALEZA

Émile Durkheim nació en Espinal, Francia, el 5 de abril de 1858, en una familia judía. A temprana edad Émile pretendió ser rabino, sin embargo durante la adolescencia se impregnó de ideas republicanas provenientes de la tercera república francesa; lo cual influyó en el estudio de la sociedad que desarrolló posteriormente (Borchert, 2006; Durkheim & Emirbayer, 2006). En 1879 ingresó a Lycée Louis-le-Grand y posteriormente a École Normale Supérieure, de donde se graduó en 1882. Al egresar de la escuela normal, decidió enfocarse en la moral y los problemas políticos de su época, desde una perspectiva sociológica (Durkheim & Emirbayer, 2006). Durkheim buscaba establecer una ciencia social intelectualmente respetable, una ciencia social útil (Borchert, 2006).

En los siguientes años Durkheim fue profesor de filosofía en Sens, Saint-Quentin, Troyes, Berlín y Leipzing. Durante este periodo tuvo mucha influencia intelectual que le ayudó a desarrollar su concepto de ciencia social, como fueron modelos biológicos y la conciencia colectiva (Borchert, 2006). En 1896 fue profesor de ciencia en Bordeaux, en dónde se estableció por los siguientes 15 años. En este periodo Durkheim contrajo matrimonio con Louise Dreyfus, además, esta época fue la cúspide de su carrera intelectual (Emirbayer, 2006).

En la Universidad de Bordeaux desarrolló proyectos colaborativos como fue L'année sociologique,en 1898, una revista enfocada en ciencias sociales. En este periodo también publicó dos de sus grandes obras La división social del trabajo, 1893, y El suicidio, 1897. En su primera obra, describió el

engranaje que presenta la estructura social basado en la diferenciación y su relación en función de la cultura, la conciencia colectiva, así como la dignidad y moral del individuo. En El suicidio expone un análisis de estructuras "normales" de la sociedad y la expresión fuera de ese código moral, que es la privación autoinfligida de la vida (Emirbayer, 2006).

En 1902 Durkheim dejó Bordeaux e ingresó a la Sorbonne, donde se desarrolló como profesor en educación y sociología; y continúa como profesor hasta su muerte en 1917 (Borchert, 2006). En su estancia en la Sorbonne publicó Las formas elementales de la vida religiosa, en 1912, analizando "el culto de lo individual" en la vida social y moderna (Emirbayer, 2006).*

INTRODUCCIÓN

Quienes consideran a Durkheim el prototipo del excencionalismo, han sido claros en sus consideraciones sobre las motivaciones que lo llevaron a la exclusión de la naturaleza como factor explicativo de lo social. Se basan en los argumentos centrales, aquellos que tienen más que ver con su tarea fundacional de la sociología y la necesidad, implícita en esta tarea, de excluir lo no social, particularmente la naturaleza física y la dimensión humana individual, para dar cuenta del orden social. Los críticos de Durkheim, especialmente la sociología ambiental, dejan de lado otros aspectos, como son los de naturaleza ética, ideológica y política: la ausencia de una consideración moral, de un posicionamiento sobre la dominación y destrucción del mundo natural, y sobre la posibilidad de una ruta sociopolítica alternativa.

La mayor parte de quienes revisan el papel que Durkheim asigna a la naturaleza en su relación con lo social, padece del mismo problema de quienes estudian el pensamiento ambiental de Marx y Weber. Llevan a cabo, hemos venido argumentando, un interrogatorio en el que la noción de naturaleza es vaga, confusa o imprecisa; no necesariamente de carácter ambiental, a tal punto que todos, aun desde perspectivas opuestas, pueden encontrar y demostrar lo que buscan en los autores analizados. Por ello insistimos en la importancia de definir con precisión los términos y el contenido de lo que se quiere indagar, de qué idea o concepto de naturaleza estamos hablando, porque el término, con una gran variedad de significados, está presente no sólo en los clásicos, sino en toda la historia del pensamiento. ¿Qué concepto, noción o sentido de naturaleza estamos

proponiendo en nuestras preguntas? ¿Qué queremos mostrar o demostrar? He ahí un asunto básico para iniciar cualquier interrogatorio relevante a la cuestión ambiental. ¿Cómo hacer distinguibles y acotar el contenido de las preguntas que planteamos a los clásicos?

La naturaleza aparece en todos ellos de manera abierta, permanente, recurrente. Pero de esa recurrencia de un término utilizado de manera genérica o polisémica no podemos extraer conclusiones válidas para ser utilizadas comparativamente con los términos del debate ambiental contemporáneo. Por ello nuestro planteamiento consiste en precisar el contenido y el sentido de nuestras preguntas, definiendo de antemano nuestra noción y las distinciones del término naturaleza, lo cual hemos hecho con anterioridad. Nuestra indagatoria quiere acotar y distinguir los significados de tipo ontológico, los epistemológicos-explicativos y los de carácter ético-político de la naturaleza en su relación con la acción social. Es esto lo que pretendemos con las preguntas que proponemos a los clásicos en su relación con la naturaleza: a) cuál es su sentido epistemológico-explicativo, es decir, lo referente a su papel en el curso de la acción; b) cuál es el contenido ético-moral y político de su perspectiva sobre la naturaleza que pudiera conducir a una condena moral y a una conciencia ambiental por su devastación.

Durkheim piensa al mundo real en su unidad, de tal manera que hombre y naturaleza no pueden ser ontológicamente separados. Existe una unidad entre estos dos grandes términos y son, en su existencia real, sólo pensables en su unión y continuidad. La naturaleza bajo este principio unitario lo determina todo. En este que es pensado como un sustrato último, existen leyes generales que son aplicables a todo sobre

lo que en ella existe. Sin naturaleza no hay nada, ni mundo humano, ni mundo no humano.

Basándonos en esta concepción unitaria y totalitaria del mundo podemos entender, en un primer momento la distinción, más adelante explicada, de la influencia, analíticamente diferencial de la naturaleza en todo el sistema de la vida porque, aunque en este nivel de generalidad, totalidad y determinación última, la naturaleza y sus leyes lo determinan todo, el pensamiento científico no opera sólo en el nivel de la generalidad.

El reconocimiento de una unidad y totalidad ontológica no excluye el planteamiento de una división, separación o distinción epistemológica de la realidad, la naturaleza en este caso, que lleva a su división en niveles o reinos distinguidos con base en órdenes de fenómenos diferenciables unos de otros, y ordenados jerárquicamente en términos de una menor a una mayor complejidad. Durkheim coloca en la cúspide de esta jerarquía analítica a la sociedad, al considerarla el reino de mayor complejidad. Es de hecho esta diferenciación fenoménica lo que hace posible y justifica los recortes científicos disciplinarios, siendo uno de ellos el que corresponde a la sociología en sus esfuerzos por dar cuenta del fenómeno social.

El significado de esta jerarquización analítica de la realidad sería que, por una parte, además de la determinación última que ejerce lo natural sobre todos los reinos de la realidad, en el sentido que sin naturaleza nada puede existir, y de que en tanto sustrato último de toda forma de vida, sus leyes someten también todo lo existente; por otra parte, en cada uno de estos niveles analíticos existen conjuntos de fenómenos distinguibles, que deben ser autoexplicados en esos mismos niveles o reinos de la realidad. En este sentido aplica el principio científico-

positivista: el mundo se explica por el mundo, que Durkheim parafrasea cuando sostiene que lo social se explica por lo social.

EL SENTIDO EPISTEMOLÓGICO-EXPLICATIVO: LA NATURALEZA Y LA ACCIÓN SOCIAL

Durkheim, de la misma manera que los otros miembros de la tríada, pensó en la naturaleza al intentar situarse analíticamente y ubicar a la sociedad como un campo de indagación científica. No podía no hacerlo, tanto porque la naturaleza se había constituido desde los inicios de la modernidad en un objeto de estudio, reflexión y experimentación que resultaba consustancial al propio nacimiento, constitución y desarrollo del mundo moderno, como también porque en el siglo XIX las ciencias de la naturaleza habían acumulado ya un enorme conocimiento científico que, ya sea que se le considere cuantitativamente o cualitativamente, constituía una verdadera revolución científica que, no sólo se reflejaba en sus propios descubrimientos y hallazgos sino que, con base a sus éxitos, también emergía con una reputación que la convertía en modelo de investigación científica.

Estos éxitos efectuaron un giro en las formas de operar del pensamiento natural y científico en general, que se tradujo en una transformación de orden epistemológico: la naturaleza pasó de ser únicamente objeto de estudio, para convertir a las ciencias naturales ocupadas de ella, en modelo del pensamiento, del quehacer y del proceder científico. De tal manera que cualquier ciencia para ser reconocida como tal, debía seguir el patrón exitosamente probado de las ciencias naturales. Las ciencias sociales, desde su primer momento constitutivo, con Augusto Comte, hasta el segundo y definitivo momento fundacional, con Durkheim, adoptó por ello el modelo de las

ciencias naturales. Pero entre el primer y el segundo momento fundacional media una diferencia epistemológica crucial para entender el papel de la naturaleza en la acción social.

Para los primeros pensadores (Comte y Spencer), la propuesta de que las leyes de la naturaleza explicaban lo social tenían un sentido más literal. Para Durkheim, esta aseveración era más bien metafórica. No eran las leyes sino el método y la lógica de las ciencias naturales y el posicionamiento ante la realidad empírica lo que era rescatable de las ciencias de la naturaleza: es decir, la preeminencia de lo objetivo sobre lo subjetivo, la exterioridad e independencia de la realidad, es decir su carácter de objeto externo al sujeto, el carácter coercitivo de los hechos, la no elegibilidad de los hechos y procesos sociales, los cuales correspondían al campo de la necesidad no al de la libertad, la consideración del carácter positivo de toda ciencia, es decir, su compromiso con el entendimiento, explicación y la afirmación del mundo, a diferencia de su negación, transformación o redención.

Considerar a la naturaleza como objeto o modelo de estudio lleva a una distinción necesaria para entender su papel en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del hombre. Como objeto de estudio la naturaleza en sí misma se convierte en objeto y tema de reflexión e indagación cuyos hallazgos constituyen un fundamento esencial de la modernidad, tanto en su nacimiento como en su desarrollo. Cuando se considera a la naturaleza como modelo, hay que entender que en este caso no es la naturaleza misma la que se asume como modelo, sino las distintas prácticas y procedimientos analíticos de las ciencias naturales. Esta distinción resulta crucial para entender de qué naturaleza está hablando Durkheim cuando le da o cuando no le da un carácter constitutivo de lo social.

Pero la propuesta misma de Durkheim sobre los factores determinantes de la acción social no puede ser entendida si no hacemos otra distinción. Una que tiene que ver con el nivel de análisis desde el cual se sitúa la influencia de la naturaleza. En un primer momento, que pudiéramos llamar de generalidad afirma, igual que los otros clásicos, el papel decisivo último de la naturaleza y sus leyes en todo lo existente. Eso que hemos repetido muchas veces: Sin naturaleza nada existe. Por lo tanto, las leyes de la naturaleza afectan todos los niveles constitutivos de la realidad, social o natural. A esto se refiere Durkheim al señalar:

> Si hay un punto más allá de toda duda hoy día es que todas las entidades naturales, desde los minerales hasta el hombre, se ven reflejadas en la ciencia positiva, es decir, que todo ocurre de acuerdo a leyes necesarias [...] Así que si las sociedades existen en la naturaleza ellas deben también obedecer estas leyes generales que resultan y dirigen la ciencia [Durkheim, É., 2008: 190].

En un segundo momento que se pudiera considerar de particularidad, piensa la naturaleza, la realidad, desde una perspectiva disciplinaria, desde la perspectiva de la constitución de las distintas disciplinas científicas. En este nivel o momento, la realidad está integrada por reinos, es decir, campos de análisis que, aunque no son del todo independientes porque al final todos se rigen por las leyes generales, constituyen órdenes de fenómenos novedosos y distinguibles unos de otro. El social sería uno de estos reinos, y la sociología sería la disciplina constituida para su análisis. Es ubicándose en este segundo nivel, el de la particularidad disciplinaria al que alude Durkheim en el siguiente pasaje:

Si la sociología existe, ella tiene su método propio y leyes distintas. Los hechos sociales solo pueden ser verdaderamente explicados por otros hechos sociales [...] Cada dominio de la naturaleza introduce una novedad al que la ciencia debe ganar acceso, Y replicar, más que eliminar. Tiene que haber algo en el dominio social que escapa de lo biológico a fin de justificar la sociología [Durkheim, É., 2008: 195].

Así, pudiéramos identificar el reino de la física, de la biología y el de la sociología, entre otros. En cada uno de ellos existen factores específicos, leyes particulares que deciden y constituyen en mayor medida los procesos que allí tienen lugar. De tal manera que pudiéramos parafrasear a Durkheim diciendo que lo físico se explica por lo físico, lo biológico por lo biológico y lo social por lo social, etcétera.

Esta es la confusión que está en el fondo de los intérpretes de Durkheim y de los otros clásicos, que no perciben la distinción de niveles y, de pronto, se ven sorprendidos por aquellas afirmaciones en las que autores como Durkheim, parecieran contradecirse al afirmar, en momentos y bajo ciertas circunstancias, la existencia de una determinación de lo natural sobre lo social. Goldblatt, un lector autorizado del contenido ambiental de la obra de Durkheim, no parece percibir esta distinción de niveles cuando, contradiciendo algunos de sus argumentos iniciales en los que señala la irrelevancia de la naturaleza como factor explicativo sociológico en Durkheim, resulta diciendo:

Dado que la economía y la demografía son obvios en la interacción entre las sociedades y su entorno, la razón de las mayores sensibilidades ambientales de la obra de Marx y

Durkheim debería ser clara. Durkheim, al tomar la densidad de población y su relación con los recursos materiales como la fuerza impulsora detrás de la estratificación evolutiva de las sociedades humanas, hizo del mundo natural un factor causal decisivo en la historia humana [Goldblatt, D., 1996: 3-4].

Cuando nos ubicamos analíticamente en el nivel o reino de la sociedad, lo social tiene una mayor capacidad explicativa para dar cuenta de las conductas, las instituciones y la acción social en general. Allí, por tanto, la naturaleza no aparece como factor constitutivo de la acción social, lo cual no quiere decir que Durkheim magnifique, ignore o margine a la naturaleza como un factor que ejerza influencia sobre lo social, lo humano o lo no humano. La naturaleza influye en todo como factor último. Pero acotándonos al campo analítico de lo social, no hay factor más decisivo que lo social.

Durkheim es, de los tres clásicos, el que de manera más clara y deliberada aborda el tema del papel explicativo de la naturaleza sobre la acción social. La precisión de los argumentos que expone tiene que ser vista en el contexto de su labor fundacional de la sociología, lo cual se ha dicho repetidas veces, pero no por ello deja de ser válido. Durkheim está creando una nueva disciplina, lo cual lo fuerza a deslindar un campo analítico, un orden de fenómenos que no haya sido explicado por alguna otra disciplina. En esto están de acuerdo muchos autores, Dunlap y Catton, Järvikoski, 1996: 78; Redclift, 2005; Benton, 1994: 29. Goldblatt (1996), lo pone en los siguientes términos:

Si la sociología fuera a emerger como un cuerpo de conocimiento distintivo, entonces su tema de estudio, la

sociedad, debería ser aislado de la biología y de la naturaleza [Goldblatt, 1996: 3].

Por ello Durkheim es tan claro en su acotamiento del orden analítico de la realidad que corresponde a lo social y del que no le corresponde, porque ya ha sido, o es estudiado por otros cuerpos teóricos, como es el caso de las diversas disciplinas que integran las ciencias naturales, o la psicología, entre otras. Ninguno de los tres clásicos aquí revisados es tan claro y tan contundente como Durkheim en la demarcación de lo que corresponde a la sociología y lo que corresponde a las ciencias de la naturaleza, porque tampoco ninguno de ellos se propuso como tarea explícita crear una ciencia nueva, como es el caso de la sociología. Es esto lo que remarca uno de sus estudiosos:

Durkheim quería desarrollar la sociología como una ciencia por sí misma. Para establecer el área de investigación de la sociología tenía que demostrar que su campo de acción era distinto al de la psicología, historia, filosofía y ciencias naturales, para actuar de acuerdo al principio de que una ciencia sólo podía justificar su existencia cuando su objeto de estudio corresponde a un orden de hechos que no es abordado por otras disciplinas [Järvikoski, T., 1996: 78].

Algunos de quienes encuentran en Durkheim una propuesta determinista de lo natural, sobre todo por su utilización de categorías de análisis originarias de las ciencias naturales, descuidan también otra distinción necesaria, la que tiene que ver con el uso metafórico o analógico, a diferencia del uso literal de algunos términos, conceptos o categorías. No ven tampoco el contexto histórico y epistémico de la propuesta del autor. La mayor parte de las observaciones sobre el

pensamiento ambiental de Durkheim se basan en una lectura literal de sus conceptos, teorías y propuestas analíticas. No reflexionan sobre el uso analógico que efectúa de conceptos y términos que provienen de otras disciplinas, lo cual el propio Durkheim señaló con toda claridad. Este uso analógico de algunos conceptos, lo considera Durkheim propio de toda ciencia naciente, y para él está en el origen de cualquier planteamiento científico, en la medida que toda ciencia nace y está marcada por un contexto histórico y epistémico determinado en el cual, las disciplinas ya establecidas, validadas por la comunidad científica y cuyos modos de operar se han convertido en modelos de práctica científica como pudiera ser el caso de la biología, 'fuerzan' a las nuevas a un uso, muchas veces metafórico de sus conceptos más emblemáticos. Esto no es exclusivo de Durkheim, lo mismo ocurre con los otros clásicos y con las diversas tradiciones teóricas, pero Durkheim en particular lo dice con toda precisión en el siguiente pasaje de la Lección inaugural.

Se necesitan de analogías, como las biológicas porque no se puede producir ideas desde cero, aun en el campo científico. Por ejemplo, si descubrimos un nuevo ser vivo sin una analogía con el resto del mundo no lo podemos pensar, es necesario relacionarlo con algo ya existente o conocido. De esa manera se hace la analogía entre el organismo individual y el social. "De hecho, si los hechos sociales y los biológicos son solo diferentes puntos en la evolución, debe ser lo mismo con las ciencias que los explican. En Otras palabras, el armazón y los procedimientos de la sociología, sin ser una copia de los de la biología, debe al menos evocarlos" [Durkheim, É., 2008: 195].

Es esto lo que deja de lado uno de los defensores del ambientalismo de Durkheim, Eugene Rosa, quien se refiere al origen biológico de la categoría durkheimiana de emergencia, para sostener que el todo es más que la suma de sus partes. A partir del concepto de emergencia, Rosa encuentra una influencia biológica en Durkheim. Esto es la idea de que los componentes individuales en un ambiente, se juntan para crear funciones y propiedades ostensibles, colectivas e interactivas. Rosa lo dice así:

Propiedades emergentes, por lo tanto, están en el centro de todas las ciencias de la biología de sistemas. Y en biología, un sistema es un grupo de partes que se unen interactuando e interdependientes para formar entidades más complejas. Lo importante aquí es que el entendimiento de sistemas, especialmente la interacción de los humanos con los sistemas naturales, es el principal reto de la sociología ambiental [Rosa, E., 2008: 185-186].

Dos problemas de interpretación. Primero, Durkheim no dice nada sobre la biología de sistemas, es Rosa quien lo dice. Por lo tanto, que la sociología ambiental se ocupe de las interacciones entre naturaleza y sociedad no tienen que ver con algún planteamiento hecho por Durkheim; al menos Rosa no muestra donde lo pudo haber dicho. Segundo, Durkheim fue muy claro en esa misma Lección inaugural citada por Rosa, que la ciencia y todo el conocimiento tiene que recurrir a las analogías porque la mente humana no puede operar de otra manera. En el caso de las analogías biológicas sólo tienen la función de poner en marcha el mecanismo humano del pensamiento y no las utiliza Durkheim desde un punto de vista explicativo. Es este otro caso de cómo recurre Durkheim a las

ciencias de la naturaleza como modelo lógico, en el sentido antes expuesto.

Mathias Gross (2000), otro de los reivindicadores del pensamiento ambiental de Durkheim, lleva a cabo también esfuerzos notables por mostrar la importancia de la naturaleza en Durkheim, pero igual que los otros autores confunde los términos de la comparación, no establece distinciones analíticas y cita parcialmente o, en momentos, interpreta de una manera extrañamente opuesta el verdadero sentido de las propuestas del autor analizado.

Durkheim es para Gross el más subestimado de todos los sociólogos clásicos, aun cuando según él, al mirar su obra, la naturaleza está bastante presente. Su argumento inicia con una referencia a La división social del trabajo, señalando que:

> Durkheim basó su explicación de la diferenciación en la sociedad sobre el factor de un asumido incremento natural de la población, y de problemas provenientes de este hecho, debido a la limitada cantidad de espacio y de recursos naturales. Esto es, obviamente, una explicación ambiental más que una puramente sociológica. Durkheim es explícito: "El hombre depende solo de tres tipos de ambiente: el organismo, el mundo externo, y la sociedad" [Gross, M., 2000: 280].

Como ya se ha dicho, los tres clásicos hacen intervenir a lo natural de distintas maneras, como sustrato último, como una especie de disparador inicial, pero no sólo de la vida social humana, sino de toda forma de existencia. Durkheim señala que el único reino que en verdad explica lo social es el de la sociedad, en la medida que es el más cambiante, mientras que para él los otros dos son más estables; esta parte del párrafo citado no lo menciona Gross.

Una falla incomprensible en la interpretación de Gross, dada su familiaridad con la obra de Durkheim, tiene que ver con el término o concepto de cosas. En éste el problema radica en el hecho de que Gross no establece diferencia alguna entre la noción de cosa como objeto, producto o mercancía y cosa como lo que es objetivo, externo, e incluso coercitivo. Esta confusión se expresa en el señalamiento de Gross sobre el papel que para Durkheim juegan las cosas en tanto objetos producidos, lo que llama el ambiente material en distintos aspectos de la constitución social. En Las reglas, dice Gross, le asigna un papel tanto a las personas como a las cosas. Y en La división del trabajo, cita Gross, Durkheim señala:

Las cosas, para estar seguros, forman parte de la sociedad, de la misma manera que las personas, y juegan un papel específico en ella. Por lo tanto, es necesario que sus relaciones con el organismo social sean determinadas [Gross, M., 2000: 281].

Éste es un típico ejemplo de las confusiones conceptuales de Gross, lo mismo que de otros autores. Durkheim señala que las cosas forman parte de la sociedad y que juegan un papel específico en ella, lo que ameritaría indagar sobre ese papel. Por una parte, no está señalando que las cosas determinen lo social, sino que alude a la importancia de estudiar y descifrar ese papel. Por otra parte, tendríamos que entender a qué se refiere con el término cosas, los diferentes significados y contextos en los que utiliza el término, y su relación con el significado asignado al término 'naturaleza', que es el que estamos tratando de entender en la relación naturaleza-sociedad.

Veamos por partes este tema de las distinciones: En este marco específico, el término cosas, no es sinónimo de 'naturaleza'. En este caso, se refiere a casas, carreteras, ropas, vías fluviales, etc., muchas de las cuales no corresponden a nuestra definición operativa de naturaleza, sino que son objetos, mercancías, productos de la intervención humana en lo natural, a partir de un orden social, como puede ser el de la moderna sociedad industrial: naturaleza convertida en medio ambiente por este orden social. Son objetos humanizados, mercantilizados, apropiados, productos de una relación utilitaria con la naturaleza. En este contexto, la influencia de estas 'cosas', en lo social, podríamos entenderla en el sentido planteado también por Weber, como facilitadores u obstructores de la acción social. Todo lo que rodea a la vida social desempeña un papel en ésta, pero sólo lo social le parece a Durkheim que es lo que al final explica a lo social.

Los tres clásicos le asignan a la naturaleza y a las cosas momentos de influencia social, o la piensan como factores influyentes de manera más o menos directa en la acción social. Primero, porque la acción humana se mueve y lleva a cabo en un mundo físico-material, en un espacio y en un tiempo. No puede no tener influencia, y en algunos momentos hasta pudiera ser decisiva, en la medida que, como ya se mencionó antes, el hombre vive en la naturaleza y no puede evadir sus leyes. Pero esto no modifica en nada la propuesta de Durkheim de que, ubicados en el recorte de lo social, el factor último y decisivo de lo social es lo social, y es ese orden de fenómenos en el que lo social se diferencia, se distingue de los otros reinos no sociales de la realidad, y se justifica la existencia de una nueva ciencia, la sociología que nace para explicar ese ámbito diferenciado de la realidad.

Pero hay otro significado del término 'cosas' en Durkheim, que no tiene que ver con el anterior, que no alude a la materialidad física, pero que tiene una importancia mayor, y que no puede ser explicado sino desde un posicionamiento epistemológico. Durkheim habla de considerar a los hechos sociales como cosas, en el sentido de su objetividad, necesidad, externalidad, y neutralidad; no en el sentido de su naturalidad.

Durkheim lo tiene bastante claro y lo expone con todo detalle en Las reglas:

> La proposición de acuerdo con la cual es necesario tratar a los hechos sociales como a cosas —una proposición que está en la base misma de nuestro método— es una de las que ha suscitado mayor oposición. Se consideró paradójico y escandaloso que asimilásemos la realidad del mundo social a la del mundo exterior. Esa actitud implicaba equivocar gravemente el sentido y alcance de dicha asimilación, cuyo objeto no es reducir las formas superiores del ser a las formas inferiores, sino por el contrario, reivindicar para las primeras un grado de realidad por lo menos igual al que todo el mundo concede a las últimas. En efecto, no afirmamos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas con iguales títulos que las cosas materiales, aunque de distinto modo [Durkheim, É., 1974: 13].
>
> [...] Llamamos cosa a todo objeto de conocimiento que no es compenetrable naturalmente para la inteligencia, todo aquello de lo cual no podemos forjarnos una idea adecuada mediante un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu puede llegar a comprender únicamente con la condición de salir de sí mismo, mediante observaciones y experimentaciones, pasando progresivamente de los caracteres más externos y más inmediatamente accesibles a los menos

visibles y profundos. Por consiguiente, tratar a los hechos de cierto orden como a cosas, no implica clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; significa adoptar frente a ellos cierta actitud mental. Implica abordar el estudio de los mismos partiendo del principio de que se ignora absolutamente lo que son, y de que sus propiedades características, como las causas desconocidas de las cuales dependen, no pueden develarse apelando a la introspección, por minuciosa que esta sea [Durkheim, É., 1974: 13-14].

En este sentido señala la necesidad de pensar los hechos como cosas externas al individuo, lo cual hace necesario pasar del mundo autorreferencial de la conciencia individual, al de los hechos sociales que, no sólo trascienden al individuo, sino que se los imponen como necesidad. Lo que se considera como la consagración de la observación externa, como el verdadero método sociológico por parte de Durkheim le parece, equivocadamente, a Gross que lo lleva al método de las Ciencias Naturales (Gross, M., 2000: 281). Esto no contribuye de hecho a favor del argumento de Gross, porque la referencia al método de las ciencias naturales no conduce en Durkheim a una biologización de lo social, sino que más bien es congruente con el postulado explícito en Las reglas del método, de considerar al objeto de estudio con la frialdad, neutralidad y desapasionamiento que él supone se practica en las ciencias naturales; es decir, las ciencias de la naturaleza son invocadas aquí en su carácter de modelo, en sus aspectos lógicos, y en la exterioridad que poseen los hechos observables. También esto lo tiene totalmente claro Durkheim, como puede verse en lo siguiente:

Por lo tanto, nuestra regla no implica ninguna concepción metafísica, ninguna forma de especulación sobre el fondo de los seres. A lo sumo exige que el sociólogo asuma el estado de espíritu que caracteriza a los físicos, los químicos, los fisiólogos, cuando se internan en una región aún inexplorada de su dominio científico [Durkheim, É., 1974: 15-16].

Gross se apoya constantemente en algunas ambivalencias de Durkheim, en las que de pronto introduce diversos factores no sociales para dar explicaciones de diverso nivel y grado sobre lo social. A pesar de ello, siempre regresa a lo social por lo social. Gross mismo se muestra ambivalente en su interpretación. De pronto dice que Durkheim encuentra causas naturales de lo social, inmediatamente después da ejemplos en los que más bien predomina lo social.

El argumento de Durkheim implícitamente es que la complejidad de la sociedad impone la separación de la naturaleza. Sin embargo, el autor después no contrasta estrictamente la sociedad con la naturaleza, sino que señala la relevancia de la sociedad como parte de la naturaleza, y que sin naturaleza no habría sociedad. Durkheim, no obstante, no admite la perspectiva de que la naturaleza podría tener una influencia directa sobre los procesos sociales, o incluso cualquier idea de la existencia de problemas ambientales inducidos por los humanos (Gross, 2000: 283).

Por ejemplo, cuando Gross alude a las causas naturales que en Durkheim, según él, determinan el suicidio, deja de todas formas una puerta abierta por la cual lo social emerge como una fuerza explicativa poderosa. Primero, señala Gross la determinación indudable de lo social:

[...] Él criticó las explicaciones ambientales externas y avanzó hacia una posición del medio social en términos de elementos normativos que son internalizados en la personalidad [Gross, 2000: 282].

No obstante, cuando le toca defender el componente ambiental de Durkheim, se desmiente a sí mismo, pues los argumentos que exhibe no son, al final de cuentas, naturales sino sociales:

Una explicación como esta no excluye generalmente al ambiente natural. Es la cadena de causalidad que ha sido cambiada de las influencias directas sobre el cuerpo humano a la actividad social que está cambiando debido a cambios climáticos [...] El ambiente natural es el origen del suicidio, sin embargo, está siendo trasmitido a través de las estructuras sociales y en los procesos basados en los así llamados factores extra-sociales [Gross, 2000: 282].

Queda claro que no es la naturaleza como tal la que determina lo social, sino una naturaleza mediada, humanizada, culturalizada, en el mismo sentido planteado por Weber. Nunca menciona que, cuando Durkheim explica el suicidio, encuentra su mayor incidencia en el mundo protestante, en comparación con el católico; es decir, lo social, lo cultural se constituye en un factor de peso. Al final del párrafo, Gross admite el determinante social de los hechos sociales y lo que llama una posición constructivista de Durkheim.

Gross termina su artículo con las mismas ambivalencias con las que lo inició. Por una parte, reconoce que para Durkheim la naturaleza permanece casi siempre la misma y que lo cambiante es lo social, por tanto, es en este cambiante mundo

social donde hay que buscar los factores explicativos de lo social. Al final Gross cita a Durkheim, insistiendo en la importancia de lo natural para Durkheim, pero la cita es más bien un argumento hacia lo contrario de lo que Gross supone. Durkheim dice que lo social es un reino natural, como todas las cosas del mundo, pero es uno de mayor complejidad, precisamente por ser el reino de lo social, y como tal, al final de cuentas se explica por lo social (Gross, 2000: 282).

El deslinde llevado a cabo por Durkheim sobre el papel de la naturaleza en la acción social es consistente en toda su obra. Como factor explicativo de lo social, la naturaleza no es determinante. Este planteamiento epistemológico no sólo es recurrente y reiterado, sino que además es racional y deliberadamente planteado como una parte esencial de su labor fundacional de la sociología. Un posicionamiento opuesto, en el que la naturaleza tuviera un papel activo en la constitución de lo social, sólo sería encontrado en los momentos de ambivalencia, en frases no consistentes con el cuerpo de los planteamientos teórico, o en los márgenes de sus propuestas teóricas y epistemológicas.

EL SENTIDO ÉTICO, MORAL Y POLÍTICO Y EL TEMA DE LA CONCIENCIA AMBIENTAL

Ahora bien, otro problema diferente, cuya distinción tampoco está muy presente en la crítica a Durkheim es el de sus posicionamientos de carácter ético. Es decir, no si la naturaleza explica y decide lo social, sino si es pensada como algo que importa por sí misma, si tiene un valor intrínseco, si es vista como un fin en sí misma y no como simple medio para algo más, y si a partir de ello pudiera derivar algún tipo de consideración moral. Y también desde la mirada ética, si la naturaleza es vista por Durkheim como algo que está siendo afectada, dañada o destruida por efecto del papel que le asigna la modernidad en su despliegue, a partir de lo cual se generara una posible conciencia ambiental.

No parece encontrarse en su obra ninguna consideración consistente o sistemática en este sentido. El propio Gross (2000: 281-283) señala que no hay indicios claros de una preocupación, por parte de Durkheim, sobre los efectos ambientales de la intervención humana en la naturaleza. Los cambios introducidos por el hombre en su ambiente no parecen ser problemáticos. Pero además, si la aseveración de Gross es correcta, en la época de Durkheim prevalecía la idea de que la naturaleza existía en un estado de balance espontáneo.

Por ello pudiéramos decir que no existen elementos para atribuirle una consideración moral o conciencia ambiental, al menos en el sentido del debate contemporáneo. Durkheim no cuestionó la relación moderna con la naturaleza desde un punto de vista ético, tal vez porque no vio la 'explotación', o no pensó la dominación humana sobre el mundo natural por el carácter

positivo de su método, el cual se proponía el entendimiento de las leyes de la realidad, no su cuestionamiento. No parece pues interesarse en los daños infringidos a la naturaleza, resultante de la relación con la sociedad moderna, que pudiera alentar en él de manera explícita una conciencia ambiental.

La ética misma es considerada únicamente como objeto de estudio, en el sentido de explicar sus principios normativos y su relación con las conductas humanas. La naturaleza, que la considera como el sustento último de toda forma de vida, es también sustrato de su expresión más elaborada y compleja, que es la vida social. No obstante, su interés analítico y fundacional lo lleva a deslindarse de ella cuando el propósito es dar cuenta del reino de la sociedad. Allí la naturaleza es prescindible como factor clave explicativo de la constitución de lo social. El tema de la naturaleza como factor que podía o no influir en la acción social es crucial y central en su propuesta fundacional, pero su conclusión es contundente: 'lo social se explica por lo social'.

El propósito fundacional importa también para distinguir el carácter de lo ético en su apreciación de la naturaleza desde el punto de vista de la relación entre el ser y el deber ser. Durkheim rechaza el deber ser como objeto de la sociología. Sus planteamientos son de orden epistemológico, más que ontológico, éticos o políticos. Él solo quiere conocer no transformar el mundo; de tal manera que todas sus propuestas en torno a la relación sociedad-naturaleza; mundo humano-no humano, objetos, cosas, naturaleza, seres humanos, no conllevan un fin prescriptivo, tienen que ver con recortes analíticos y distinciones epistemológicas, es decir, con el ámbito del conocer más que con posicionamientos en los terrenos del ser que pudieran desembocar en manifiestos sobre el deber ser. Por ello señalamos con anterioridad que su propuesta no es

una de naturaleza ética, y que la ética misma sólo le interesa como objeto de estudio:

> Sociológicamente no se trata de construir la conducta ética de acuerdo a nuestros ideales personales sino de observarla como un sistema de fenómenos naturales que someteremos a análisis y cuyas causas buscaremos. La experiencia nos mostrará que es de un orden social. No prohibimos todas las especulaciones sobre el futuro, pero no está claro que, antes de preguntarnos sobre lo que debe ser la familia, la propiedad, la sociedad, uno tiene que descubrir lo que son, a qué necesidades corresponden y a cuáles condiciones se deben conformar a fin de existir.
>
> Se dice que hay una crisis de moralidad hoy entre los ideales morales concebidos por algunas mentes y la realidad factual [...] La única forma de detener este estado de inestabilidad y ansiedad es ver a la ética misma como un hecho cuya naturaleza debe ser escrutinada cuidadosamente, antes de tratar de modificarla [Durkheim, É., 2008: 202].

El deber ser no lo plantea como parte de ningún proyecto de transformación política, sino como objeto de estudio, sus orígenes y causas sociales. La ética, como todo lo que es social, debe ser analizada en sus causas sociales. No la ve como un conjunto de mandamientos prescriptivos para procurar el bien, sino como un hecho social que debe ser analizado con la misma actitud científica que el resto de las ciencias, con objetividad, sin pasiones, como algo externo, independiente de los individuos, pero con un gran poder de coacción hacia ellos. Importa cómo, con qué factores y bajo qué circunstancias sociales llegó a constituirse en conjunto de normas que rigen la conducta social.

La parte ética del calificativo sobre una supuesta posición excepcionalista y exencionalista humano, viene por parte de una falta también de distinción de los planos ontológicos y epistemológicos en los que se mueve su propuesta clasificatoria de la realidad. En esta, como ya hemos señalado, lo social aparece en la cúspide del orden natural en virtud que para Durkheim constituye la cúspide de la jerarquía de la realidad observable. No obstante, existe una confusión, o una comprensión incompleta de su jerarquía, por parte de quienes ven en él una posición ética arrogante. Esta jerarquía se presenta en el plano del conocimiento, es por tanto epistemológica, no ontológica. Durkheim no está diciendo que el hombre constituya una especie superior, sino una más compleja.

Su proyecto fundacional se ubica completamente en el nivel científico, en el terreno de los recortes disciplinarios y sus formas distinguibles de relación cognitiva científica con el mundo. Parte entonces de un ordenamiento disciplinario analítico del mundo, órdenes de fenómenos distinguibles que ameritan la constitución de disciplinas científicas. Es, en ese contexto, que deben entenderse sus afirmaciones de la mayor complejidad, la mayor jerarquía analítica de los fenómenos correspondientes al orden social, y su irreductibilidad a los otros niveles en los que divide analíticamente la realidad, en la medida que estos reinos, distintos al social, son considerados por él menos complejos, por lo tanto, no habilitados para dar cuenta de los más complejos que se constituyen en la sociedad. No debe, por tanto, interpretarse que Durkheim considera inferiores a los reinos de la realidad que poseen menos complejidad.

LA EXCLUSIÓN DE LA NATURALEZA EN DURKHEIM

La naturaleza constituye una unidad ontológica con lo humano y social, que en última instancia impone sus leyes naturales sobre los mundos humanos y no humanos. Pero, desde el punto de vista epistemológico la naturaleza es divisible, distinguible en distintos reinos, en los cuales aplican leyes específicas, para dar cuenta de los procesos particulares de esos reinos. La exclusión de la naturaleza no hay que buscarla en el plano de lo general, sino en el concreto y particular de la división disciplinaria, de estos distintos reinos analíticos, uno de los cuales lo constituye el de lo social y el de la sociología como su expresión científica. Esta exclusión queda clara en la obra de Durkheim cuando la vemos en el marco de nuestras preguntas: a) como factor constituyente y determinante en la acción social, Durkheim es consistente y claro: la naturaleza no participa en la acción social, cuando nos situamos en el reino de lo social; b) desde el punto de vista ético-político y de la conciencia ambiental, la naturaleza no es objeto de reflexión del autor, por lo que no hay elementos para sostener que consideró a la naturaleza como un valor por sí misma, como fin y no como medio, como tampoco existe algún vestigio de un pensamiento que la analizara como objeto de destrucción, daño o dominación en su relación con la moderna sociedad industrial, para de allí derivar alguna consideración moral y conciencia ambiental. No obstante, desde el punto de vista de la lógica de su argumentación, la naturaleza positivista, afirmativa, de su planteamiento epistemológico, podría conducir a una posición positiva, ontológica afirmativa, del orden social, incluida su relación con el mundo natural.

Requerimos pues de una última distinción, necesaria para entender la fuerza, naturaleza y la consistencia de esta exclusión, en algunos casos, sólo presunta exclusión. La distinción consiste en plantear dos niveles o ámbitos de exclusión real o presunta de la naturaleza. Una es cuando la excluye como factor explicativo (real) de lo social. Otra es cuando la deducimos como una derivación lógica de su llamado a descartar todo contenido prescriptivo en el análisis sociológico. La primera es clara, deliberada y esencial a su propuesta fundacional. La segunda, la de naturaleza ética, solo la podemos conjeturar con base a una interpretación de su silencio en este campo y al contenido positivista de su propuesta.

Es clara la exclusión de la naturaleza como factor explicativo de lo social que lleva a cabo Durkheim, forzada y justificada por la lógica de la construcción disciplinaria. No hay evidencias de una exclusión deliberada en el campo de lo ético y moral; tampoco en el de lo político. Hay más bien un silencio, un no tratamiento de los contenidos éticos, ideológicos y políticos de los hechos y prácticas sociales de la sociedad moderna industrial en sus procesos de apropiación de la naturaleza. No sabemos cuál sería su posición ante la contaminación, la devastación de la naturaleza, el agotamiento de los recursos que los otros clásicos perciben, analizan y cuestionan.

En este aspecto, la observación de Gross (2000) nos parece válida, en el sentido de que no puede haber ningún intento de problematización de la relación moderna con la naturaleza cuando esta relación se asume como normal, cuando no natural, desde el momento que la intervención humana y su influencia en lo natural no sólo es adecuada sino deseable. Y si además la naturaleza existe bajo una condición de balance, la relación

hombre-naturaleza en la sociedad moderna se vive como una relación positiva, afirmativa, constructiva de la sociedad moderna.

No obstante, esta segunda exclusión de la naturaleza, la de carácter moral, aun cuando solo es una presunción, podría ser lógicamente argumentada a partir del carácter positivo de su propuesta analítica. Durkheim se detiene en muchos momentos a reflexionar sobre el carácter ético de los hechos sociales, y recomienda a la sociología tratarlos únicamente en su expresión ontológica, en los dominios del ser, como ejercicio y práctica del conocer sociológico, pero excluyendo la ética en su expresión de deber ser. La suya es una ética de la afirmación del ser, no de su negación. La ética hay que explicarla como un hecho social, determinar sus causas, los factores que convierten la norma en un hecho social. No acepta que bajo la idea de explicar supuestos factores naturales de los hechos se introduzcan elementos de naturaleza subjetiva y prescriptiva, en donde más que explicar cómo son los hechos, se establece cómo deberían ser.

De todos modos, en rigor estas especulaciones abstractas no forman una ciencia, pues su objeto no es determinar en qué consiste, concretamente, la regla suprema de la moral, sino en qué debe consistir. Asimismo, lo que ocupa el principal lugar en las investigaciones de los economistas, es el problema de determinar, por ejemplo, si la sociedad debe ser organizada de acuerdo con las concepciones de los individualistas o con arreglo a las ideas de los socialistas; si es más conveniente que el Estado intervenga en las relaciones industriales y comerciales, o que las abandone por completo a la iniciativa privada; y si el sistema monetario debe ser el monometalismo o el bimetalismo, etc. ... No son más que fórmulas de acción, preceptos prácticos disimulados (Durkheim, É., 1974: 57).

Durkheim es un defensor del positivismo, por ello busca con especial énfasis alejarse del deber ser y del cambio social en su aspecto prescriptivo, como parte de un proyecto moral o político para imponer cualquier orden social. El cambio le interesa como objeto de estudio de la sociología; lo cual no significa que no considera al cambio social. A la sociología le corresponde explicar el cambio, no buscarlo, prescribirlo o inducirlo.

El silencio, o ignorancia ética sobre los efectos colaterales de la relación moderna sociedad-naturaleza, y la ausencia de algún tipo de planteamiento moral que la condene como, aunque sea tangencialmente, efectúan los otros clásicos, es sin duda también resultado del carácter positivo de la nueva disciplina, es decir, afirmativo de la realidad, en este caso de la moderna sociedad industrial capitalista. Durkheim asume la misma posición positiva de Comte; igual que en éste, se impone en él la necesidad afirmativa de esa misma sociedad que pretende explicar. De esta manera la restricción de la indagación sociológica a los dominios del ser, lo mismo que la cancelación de cualquier incursión en los del deber ser, extendería el carácter positivista de su propuesta del ámbito epistemológico al ontológico y al ético político, concluyendo en una afirmación del sistema sociopolítico existente.

Es esta una derivación lógica del contenido positivo de su propuesta analítica. Pudiéramos decir que su silencio moral hacia la naturaleza, hace aparecer a este silencio, esta exclusión, como un producto o necesidad de la constitución ética de la sociedad moderna, que es al final de cuentas parte esencial de su constitución social. La sociedad moderna piensa y condena la explotación del hombre por el hombre, pero evade o ignora la explotación de la naturaleza por el hombre, y su reducción a medio; medio ambiente para la moderna sociedad

industrial y su mercantilización del mundo. El silencio de Durkheim sobre el daño ambiental que le evita tener que expresar una condena moral a la devastadora explotación moderna de la naturaleza, previniendo a la vez la aparición en él de una conciencia ambiental que denuncie la devastación sería, desde nuestra mirada, una consecuencia del silencio analítico de la devastación resultante del sometimiento de la naturaleza y su puesta al servicio del proyecto de la sociedad moderna industrial como algo que le es consustancial. Esto se expresaría tanto de manera epistemológica como ontológica.

Durkheim podría argumentar que la exclusión ética de la naturaleza es parte de su posicionamiento epistemológico, el cual proscribe al deber ser del horizonte analítico de la sociología. Podría incluso argumentar que suficientes problemas de subjetividad tiene ya el conocimiento científico con el análisis del ser para además añadirle los aún mayores provenientes del deber ser. No obstante, las implicaciones ético-políticas de la exclusión no se desvanecerían, manteniéndose el efecto positivo-afirmativo de la sociedad moderna industrial.

* Nota biográfica elaborada por Natalia Meztli Ochoa Manrique.

VI
WEBER Y LA NATURALEZA

Maximilian Carl Emil Weber nació en 1864 en Erfurt, Prusia, aunque posteriormente se muda con su familia a Berlín. Max y Helena, sus padres, formaron parte de una esfera política liberal de derecha; Max, su padre, fue comerciante y abogado, mientras que Helena era estudiosa con ideales de los protestantes franceses (huguenot) (Kim, 2017). Max Weber estudió jurisprudencia, como su padre, en Heidelberg, Berlín y Göttingen entre 1882 y 1886. Se graduó en derecho comercial, alemán y romano, sus investigaciones se enfocaron en el comercio medieval y las leyes agrarias romanas, en 1881 publicó Historia de las instituciones agrarias. En 1890 fue comisionado por la Asociación Económica Alemana para estudiar las relaciones sociales y económicas de los agricultores en Alemania del Este, lo anterior lo perfila como sociólogo, historiador y filósofo (Borchert, 2006). En el otoño de 1893 Weber se casa con Marianne Schnitger (Greth y Wrigth, 1972).

En 1904 retoma la investigación sobre los problemas económicos y sociales en los jóvenes de Alemania; escribe La ética protestante y el espíritu capitalista. Viajó con Marianne a Estados Unidos de Norteamérica con fines académicos, estudiando, entre otras cosas, los problemas laborales, la inmigración, los problemas de administración pública y otras formas del capitalismo (Greth y Wrigth, 1972).

A inicios de la primera guerra mundial, 1914, Weber fue designado como oficial disciplinario y económico; no obstante, en 1916 regresa a Heidelberg donde enfocó sus trabajos en Economía y Sociedad. En 1918 ingresa como catedrático en la

Universidad de Viena, Munich; enferma y fallece en 1920 (Greth y Wrigth, 1972).*

INTRODUCCIÓN

Desde los años setenta la obra de Weber ha sido revisada tratando de descifrar su posicionamiento ante el fenómeno y el tema de la naturaleza. Lo hicieron aquellos interesados en la creación de una rama de la sociología, quienes asumieron la tarea de corregir un supuesto olvido de la naturaleza en la constitución de lo social tanto del pensamiento social contemporáneo, como en los padres fundadores, la llamada tríada divina (Marx, Durkheim, Weber). Pero no fueron sólo estos sociólogos quienes se dieron a la tarea de cuestionar a Weber respecto a la naturaleza, a partir de una más contemporánea noción de medio ambiente. Desde esos mismos años, otros estudiosos, con menor presencia y cuyos trabajos tuvieron menos resonancia en el mainstream de la sociología ambiental, interrogaron a Weber acerca del lugar que ocupaba la naturaleza en su sociología causal e interpretativa, tales son los casos de Patrick West (1975), con su tesis doctoral, y de Raymond Murphy (1994, 1997), y como lo han destacado particularmente Foster y Holleman (2012). Antes de ellos, a todo el mundo le parecía claro que la naturaleza no tenía cabida dentro de la lógica causal de los fenómenos sociales, por su carencia de significado, propósito y sentido, algo crucial en Weber para definir lo que es constitutivo de lo social.

Uno de los fundadores de la sociología ambiental, Buttel (1986), tenía claro que si se deseaba encontrar un pensamiento ambiental en los padres fundadores, Weber era uno de los menos indicados; de la misma idea son Benton (1991) y Goldblatt (1996), para quien este clásico es uno de quienes más alejado está de la naturaleza. Foster y Holleman (2012: 1628-

1629) mencionan que, de acuerdo a Choldin (1978), en Weber la 'realidad de una situación' descansa en 'la definición adherida a ella por los actores participantes, por lo que no queda espacio para lo físico' (Foster y Holleman, 2012: 1628). Para Dunlap (2002) y Foster y Holleman (2012: 1629) es claro en que en el universo analítico de Weber no hay sitio para la naturaleza como factor explicativo de lo social.

Como hemos mencionado con anterioridad, una definición acotada del término o concepto naturaleza es necesaria no solo para poder interrogar adecuadamente a los clásicos, lo cual incluye a Weber, sino también para pedirle a los sociólogos contemporáneos aclaraciones básicas sobre este concepto, que nos permita entender qué le están preguntando a los clásicos. Qué quieren decir los sociólogos ambientales con naturaleza cuando preguntan a los clásicos, y de qué naturaleza hablan estos últimos cuando responden. Cuál es, por otra parte, el tipo de intervención o presencia del concepto de naturaleza que desean encontrar en la obra de Weber en particular. Se refieren a algún tipo de reflexión filosófica, o a su papel causal en la acción, o el interés es por encontrar un esbozo de alguna preocupación por la destrucción del mundo natural por efecto de la sociedad industrial moderna, o bien la existencia de algún tipo de consideración moral. Todos estos temas tienen que ver con la naturaleza; no obstante, desde el punto de vista epistemológico llevan a cuestionamientos diferenciables.

En parte es éste el principal problema del interrogatorio, tanto de la primera oleada de sociólogos ambientales, Dunlap y Catton (entre otros), como de la segunda, Foster, por ejemplo, que los llevó a concluir que la naturaleza no era un objeto de preocupación sociológica en el pensamiento de Weber en el caso de los primeros, o que sí lo era en el caso de los segundos. Es extraño este interrogatorio genérico, impreciso en la idea de

naturaleza que guía la búsqueda de estos sociólogos. Y es extraño porque el propio Weber se muestra totalmente consciente de la polisemia y la diversidad de significados e implicaciones teóricas del término y del concepto de naturaleza. Tanto la sociología ambiental que aboga por la 'ceguera' hacia la naturaleza, como los que (Foster, por ejemplo) festejan el pensamiento ambiental de los clásicos, muestran problemas de precisión conceptual.

Podemos hablar de naturaleza en su dimensión física-material, en tanto aquello que constituye el origen y fuente de la vida. Verla así no sólo es objeto del pensar de la ciencia, sino también de la filosofía, la religión y de cualquier forma práctica-utilitaria de vida. La naturaleza física es el objeto de estudio por definición de las ciencias naturales modernas, y es el referente objetual inevitable de la acción humana cotidiana. Los hallazgos de estas ciencias han sido el fundamento práctico-utilitario que hizo posible el mundo moderno mediante su apropiación tecnológica y económica de la naturaleza. En este sentido, hablar de naturaleza, ni siquiera era una elección; había que hablar de ella: estaba en todas partes.

Pero el significado del término naturaleza es mucho más extenso que éste. Naturaleza, por ejemplo, es también sinónimo de todo lo que es auténtico y fuente primaria de sentido y significado en el mundo, tal y como lo pensó la tradición romántica. Naturaleza quiere decir también aquello que es verdadero, lo que es profundo, aquello que está en el fondo de algo o alguien y que denota su verdadero ser. Naturaleza quiere decir también la esencia de algo. Naturaleza, como tal, es susceptible de convertirse en factor explicativo de algo, o de todo. Así lo ha sido en las ciencias naturales, y así ha estado siempre presente en las ciencias sociales, como factor que importa o que no importa, que explica la acción social.

Naturaleza es algo que está fuera, pero también que está dentro de nosotros. Es fuente de sustento físico y espiritual. Naturaleza es motivo de conjeturas, de mitos, mundo físico distinguible del social; fábulas, factor de alegría, de tristeza, de miedo, de fortaleza. Es parte constitutiva de fenómenos, hechos, procesos que nos incitan a proponer interpretaciones, explicaciones, también algo que queremos dominar, domesticar, disciplinar con modelos teóricos, leyes, tecnología. La pregunta es sobre la base de cuál de estos sentidos y significados del término naturaleza interrogamos a los clásicos, y a Weber en particular, y sobre cuál de ellos los sociólogos ambientales contemporáneos plantean sus preguntas.

Por ello la importancia de acotar el significado de la naturaleza en su relación con el orden social moderno y preguntarnos sobre la manera en que los clásicos, y Weber entre ellos, conciben esta relación. La naturaleza puede ser considerada como algo que facilita u obstaculiza la actividad humana y la vida social. O bien como algo que daña o es dañada por la sociedad. En el segundo caso estaríamos ante una naturaleza que, bajo la forma de fuerza natural, huracanes, terremotos, sequías, inundaciones, se constituye o es asumida como amenaza para los humanos y sus bienes materiales. O, de manera inversa, podemos pensar la naturaleza como algo que resulta dañada o amenazada por las actividades humanas. Es esta la definición de naturaleza que, de acuerdo a Beck y Giddens (1998) marca el paso del mundo premoderno al moderno. En este sentido, tenemos fenómenos como la pérdida de especies, alteraciones de ecosistemas, pérdida de biodiversidad, los problemas del clima planetario, entre otros. El pensamiento y el movimiento ambiental contemporáneo habría sido disparado por una conciencia y preocupación moral motivada por este daño humano infringido sobre la naturaleza.

La definición operativa de naturaleza que guía nuestro interrogatorio a los clásicos es la que apuntamos anteriormente, y tiene que ver con una naturaleza que en sus elementos constitutivos existe y actúa bajo la forma dinámica y activa de los ecosistemas.

Armados con estas acotaciones, podemos establecer un diálogo más fructífero con los clásicos. De tal manera que es con base a estas definiciones que indagamos sobre la forma en que están o no presentes en sus obras. No cualquier idea de naturaleza, sino exactamente esta que hemos acotado. La sociología ambiental de la primera época, de los años setenta-ochenta, muestra argumentos claros para mostrar que Weber, y los clásicos en general, no piensan en la naturaleza como factor constitutivo de lo social. Esto ocurre así porque los clásicos expresan con claridad su deslinde con la naturaleza. Los de la segunda, como es el caso de Foster y Holleman, tienen más dificultades para mostrar el pensamiento ambiental de los clásicos, teniendo que recurrir a referencias marginales de estos pensadores. Si partimos de nuestra definición de naturaleza y medio ambiente, que en los hechos no es muy lejana a la que se discute en el campo de la ecología política actual, la defensa del pensamiento ambiental de Weber, tal y como la plantean autores como Foster y Holleman no sólo es forzada, sino equívoca. Ellos no distinguen entre naturaleza, objetos, mercancías e incluso procesos sociales. Empiezan citando un pasaje de La ética protestante:

Este orden económico moderno está atado a las condiciones técnicas y de la maquinaria de la producción, la cual determina hoy día la vida de todos los individuos quienes nacen en este mecanismo...con fuerza irresistible. Quizá este orden los determinará hasta que sea quemada la última tonelada de

combustible fósil [Weber, M., 1992: 181; Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1629].

Weber está hablando de un orden social basado en la maquinaria que ha sustituido su relación orgánica con la naturaleza, y habla también de un elemento fundamental en la puesta en marcha de la maquinaria productiva moderna, la cuestión energética, en este caso los combustibles fósiles. Lo que a decir de Weber determinará el destino de este orden moderno, no es la naturaleza, sino su relación con los procesos técnicos que lo hacen posible. No hay forma de extraer de esta cita alguna consideración en la que aparezca la naturaleza, ni como factor de lo social, ni como objeto de preocupación.

Otra muestra de la incorporación de la naturaleza en el pensamiento de Weber la ilustran Foster y Holleman de una manera parecida:

Un elemento clave en el ascenso del capitalismo industrial, lo deja claro (Weber) fue el descubrimiento del proceso del carbón coquizable, sin el cual el industrialismo en el sentido moderno habría sido virtualmente imposible [Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1631].

En este caso Weber tampoco se refiere a la naturaleza como tal, sino a la incorporación a la economía de un descubrimiento o invento social. El método o técnica industrial, que se convierte en parte de los procesos productivos del capitalismo industrial, como todo en la vida social y no social, se basa en elementos extraídos de la naturaleza pero que, en su existencia objetual, como producto o mercancía, materia prima o medio de producción, ha dejado de ser naturaleza.

Todos los argumentos de Foster y Holleman son del mismo tipo. Toman como naturaleza objetos híbridos, procesos económicos, sociales, tecnológicos, en los que la naturaleza más bien está ausente, o ha sido intervenida por la sociedad capitalista transformándose, a lo sumo, en medio ambiente del capital. La unión fatídica del carbón y el hierro que hizo posible la revolución industrial que Weber menciona en su Economic History (1961: 305; Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1646), no es tampoco naturaleza propiamente dicha, son procesos científicos, tecnológicos, económicos y sociales que están detrás del ascenso del capitalismo industrial.

Weber replicaría con toda precisión que todos esos objetos, cosas, maquinarias, sólo hacen sentido a la acción social por el significado que la sociedad les adhiere:

Los procesos y objetos ajenos al sentido entran en el ámbito de las ciencias de la acción como ocasión, resultado, estímulo u obstáculo de la acción humana. 'Ser ajeno al sentido' no significa 'inanimado' o 'no humano'. Todo artefacto, una máquina, por ejemplo, se comprende e interpreta, a fin de cuentas, por el sentido que a su producción y empleo le presta (o quisiera prestar) la acción humana (con finalidades posiblemente muy diversas), sin el recurso a ese sentido permanece incompleta e incomprensible. Lo comprensible es, pues, su referencia a la acción humana, ya como 'medio', ya como 'fin' imaginado por el actor o actores y que orienta su acción. Sólo mediante estas categorías tiene lugar una comprensión de semejantes objetos. Por el contrario, permanecen ajenos al sentido todos los procesos o estados —animados, inanimados, humanos y extrahumanos— en que no se mienta un sentido, en tanto que no aparezca en la acción en la relación de 'medio' o de 'fin', y sólo sean para la misma,

ocasión, estímulo u obstáculo. La inundación del Dollart en el año 1277 tiene (¡quizá!) significación 'histórica' como provocadora de ciertos asentamientos de considerable alcance histórico. El ritmo de la muerte y el ciclo orgánico de la vida: desde el desvalimiento del niño al desvalimiento del anciano, tienen naturalmente alcance sociológico de primera fuerza por los diversos modos en que la acción humana se ha orientado y orienta por esos hechos. Otra clase de categorías está constituida por ciertos conocimientos sobre el desarrollo de algunos fenómenos físicos o psicofísicos (cansancio, hábito, memoria, etc.; y también, por ejemplo, euforias típicas en determinadas formas de mortificación, diferencias típicas de los modos de reacción según ritmo, modo, claridad, etc.) que si se apoyan en la experiencia no implican comprensión. La situación es, sin embargo, la misma que la existente en otros hechos opacos a la comprensión: "la actitud comprensiva" los acepta en igual forma que lo hace cualquier actividad práctica, como 'datos' con los cuales hay que contar [Weber, M., 2016: 133-134].

Se está aludiendo a un mundo objetual, un mundo natural también que no posee una importancia social o cultural, sino hasta el momento que es objeto de la intervención humana atribuyéndole un significado, un sentido, un contenido humano y social. Fuera de esta carga humana, lo objetual desaparece en términos de su influencia como factor y significación social.

En su texto Stammler and the Materialist Conception of History (Weber, M., 2012: 199), el autor precisa la diferencia entre lo objetual carente de significado y lo social definido por expresar un propósito y una acción dirigida a otros de manera significativa. El tránsito entre objeto y naturaleza irracional a un objeto y naturaleza racional, es decir, comprensible consiste

en la atribución de sentido y significado a la naturaleza, lo cual le es dado por la sociedad:

> Si pongo un 'separador' en un libro, lo que puede después ser percibido 'externamente' como el resultado de esa acción es evidentemente solo un 'símbolo'. El hecho que aquí, un trozo de papel, o algún otro objeto es puesto entre dos páginas tiene un 'significado'; si yo no conozco ese significado, el separador no tendría un uso para mí y no me haría sentido, y el acto en sí mismo sería inexplicable en términos causales [Weber, M., 2012: 209]. Si nosotros ahora hacemos una distinción mental entre el significado que encontramos 'expresado' en un objeto o evento y aquellos componentes del objeto o evento, que permanecen cuando los abstraemos de ese 'significado', y si usamos el término 'naturalista' para designar una investigación que solo considera esos últimos componentes mencionados, entonces arribamos a otro aún concepto de 'naturaleza' el cual puede ser cuidadosamente distinguido de los otros. De acuerdo a ese concepto, la naturaleza es lo que carece de significado. O más correctamente: Un fenómeno se convierte en 'naturaleza', si nosotros no preguntamos sobre un 'significado' relacionado con él. Pero obviamente, el opuesto conceptual de 'naturaleza' concebido como lo que carece de significado, no es la vida social, sino aquello que carece de significado [Weber, M., 2012: 209].

Más allá del recurso metodológico de los tipos ideales, la intervención de la naturaleza en la acción social es prácticamente nula. La naturaleza en el esquema de Weber es relegada al mundo de lo irracional y de lo carente de significado y propósito. Desde este punto de vista, la naturaleza externa, sólo cuenta como facilitadora u obstáculo de la acción

significativa que persigue propósitos y fines. Ésta, que podría considerarse como una primera naturaleza, puede ser distinguida en la propia obra de Weber, de una segunda naturaleza, una que es intervenida y significada por la acción social. Algunos autores, como es el caso de Foster, recurren al principio de la refracción, bajo el cual se hace referencia al efecto que se produce cuando algunas ideas, o en este caso, factores naturales son incorporadas dentro del orden social. En este caso factores o fenómenos naturales al ser internalizados en un orden social son modificados como efecto de lo social y ven transformado parte de su contenido original, adquiriendo en el caso de lo natural, un significado cultural y social.

En realidad el efecto 'refractario' al que alude Foster no es necesario para entender el papel que Weber asigna a la naturaleza respecto a la acción social. Y no lo es porque, el requisito weberiano del significado social que deben tener los factores constitutivos de lo social, conduce directamente al entendimiento de que la única naturaleza que interviene es aquella que es significada, culturalizada, subjetivada, es decir no la naturaleza ecosistémica, no la naturaleza en sí, sino una percibida, modificada, construida y significada por la acción humana. Esto también lo podemos constatar en la siguiente cita.

Las conductas humanas no siguen un patrón similar a los eventos naturales. No se comportan de la misma manera que aquello que registran y predicen las leyes naturales. Los actos humanos tienen significado, lo cual los diferencian de los eventos naturales. No se repiten de la misma manera. Pero aún en el hipotético caso que determinadas causas produjeran determinadas consecuencias en términos de actos humanos en distintas sociedades y temporalidades, no podrían ser

atribuibles a las causas que aparentemente se repiten o son comunes en todos los casos, en la medida que no es posible repetir o reproducir la 'motivación' dentro de nosotros mismos, en nuestra imaginación [...] [Weber, M., 1975a].

Por otra parte, si queremos entender mejor cuál naturaleza, y cómo y de qué manera está o no está en la acción social, basándonos en nuestra definición ecosistémica, autores como Foster y Holleman tendrían que distinguir algunas de sus manifestaciones, de sus expresiones particulares, lo cual no hace: a) la forma objetual de la naturaleza, la naturaleza muerta, convertida en hierro y carbón como materias primas, o la materia energética, trasladada y convertida en medios de producción, o mercancías, de b) su expresión como naturaleza viva, naturaleza en su expresión ecosistémica.

Weber tiene claro la relación de la naturaleza con lo social cuando analiza el mundo antiguo y sus religiones; allí: las tormentas, las lluvias, el desierto, la montaña, en su estado de naturaleza viva decidiendo o influyendo en las instituciones y conductas sociales. En ese sentido, Weber señala con claridad, por ejemplo que:

Muchas creencias religiosas, las ideas en torno a la bondad o la furia divina, al pecado, al castigo, etc., tienen que ver con buenas o malas condiciones meteorológicas vinculadas a buenas o malas cosechas [Weber, M., 1967: 9-10].

Pero en circunstancias y procesos especiales de este mundo antiguo, por ejemplo, en el tema de las grandes obras hidráulicas y su relación con la formación de agentes y estructuras de poder, no estaríamos hablando de una naturaleza en su condición ecosistémica, sino de una intervenida,

modificada por la acción humana tal y como lo da a entender en el siguiente párrafo:

> En China, como en Egipto, la necesidad de controlar los ríos era prerrequisito para una economía racional. Esta necesidad era decisiva para el comienzo de la autoridad central y su patrimonio burocrático [...] La irrigación ya se había desarrollado en los tiempos en que el arte de la escritura emerge y probablemente esta última conectada con las necesidades administrativas de lo anterior (20). En contraste con Egipto y Mesopotamia, sin embargo, al menos en China del Norte, el núcleo del imperio estaba volcado a la construcción de diques contra las inundaciones, o a la construcción de canales para el transporte de agua. La construcción de canales para irrigación era secundario. Los administradores del río y la policía formaron el núcleo de la burocracia preliteraria y puramente patrimonial [Weber, M., 1951: 20-21].

Es naturaleza construida humanamente lo que se constituye en poder. Es decir, una es la naturaleza como fuerzas naturales, condiciones naturales, características naturales interviniendo, facilitando, obstaculizando la vida humana y social y, otra cosa, es la naturaleza con algún grado de intervención humana, participando en los procesos productivos, sociales, en la economía, en el consumo. Weber alude a ambos niveles, a ambas distinciones del significado de naturaleza. En el primer caso estamos hablando de las posibles influencias del orden natural en la acción social, sobre todo en aquellas sociedades más primitivas, más tribales, más orgánicas y con menores capacidades tecnológicas de intervención en el mundo natural.

En el segundo, menciona el caso de las obras hidráulicas en China y Mesopotamia ya mencionadas. También aludiría a

algunos aspectos o componentes del mundo natural bajo su forma de materia muerta en los procesos productivos y resultando en ocasiones cruciales para el desenvolvimiento de la economía en algún periodo histórico determinado (Weber, M., 1951, 1967).

Una vez establecida esta acotación terminológica y conceptual, podemos retomar los tres temas y preguntas que guían nuestra pesquisa. Podemos por lo tanto plantear nuestro interrogatorio a Weber para saber de qué manera la naturaleza está presente en su pensamiento acotándola en el marco de las dos preguntas siguientes: 1) Desde el punto de vista de su papel en el curso de la acción, en tanto factor explicativo de lo humano, de lo social y de las prácticas y de la experiencia de vivir en sociedad; 2) Desde el punto de vista de lo que tiene un valor por sí mismo, más allá de su utilidad a los humanos y que, como tal, es merecedora de consideración moral, y con base a esto, en lo que se refiere a la conciencia ambiental, vista ésta como conciencia de la naturaleza por sí misma, no como conciencia del interés social sobre la naturaleza. Trataremos, en el caso de este autor, las preguntas dos y tres de manera conjunta, esto es, lo referente a la conciencia ambiental y la cuestión moral.

Weber ve el mundo como una unidad, hombre y naturaleza constituyendo un mundo ontológicamente continuo e interactivo. No obstante, epistemológicamente, ese mundo se divide o se distingue en dos: uno que tiene y otro que carece de significado. En esta división analítica, a la sociología le corresponde dar cuenta del mundo poseedor de significado que, en este caso, es el humano, y más concretamente el social, como un mundo paralelo dotado de sentido, significado, intensión, dirigido a otros hombres y constituyendo de esa

manera comunidad, todo ello propio de su dimensión cultural (Weber, M., 2016).

La naturaleza en él no es algo unívoco, por eso la piensa de diversas maneras. La piensa, desde luego, como algo independiente, no sólo independiente de la subjetividad humana, sino también del conocimiento humano. Propone la existencia o distinción de dos naturalezas, una que llama externa, que se refiere al mundo físico, a la materialidad del mundo, y otra que llama interna, que es mediada por la cultura. La primera está separada de la acción humana, es independiente de la acción humana y podríamos decir estrictamente hablando que no se relaciona con lo humano. Esta es una naturaleza que equivale a la 'cosa en sí', una realidad externa que no es humanamente cognoscible. La otra naturaleza, la interna, es, por decirlo así, una naturaleza humanizada, subjetivada, producto de la relación hombre naturaleza, que es mediada, permeada, modificada, simbolizada por lo humano, por la cultura, los valores, las ideas, las prácticas e instituciones humanas y sociales, lo cual la hace humanamente cognoscible. La condición para que una naturaleza, cualquier naturaleza, los componentes de la naturaleza, sean cognoscibles es que pase por un proceso de subjetivación, de significación, de humanización; lo cual equivale a decir, de desaparición, de supresión como naturaleza física, aún bajo su expresión ecosistémica, biológica-ecológica. Es esa naturaleza que en términos de Weber desaparece como causa y factor bajo su forma 'original', interviniendo sólo bajo su forma mediada y socialmente modificada, transformada en símbolo, 'leída' y 'leíble' en el lenguaje social.

Foster señala que la segunda naturaleza es accesible cognitivamente por el hecho de constituirse en un medio ambiente social y, sobre todo, al ser naturaleza culturalmente

refractada (Weber, M., 1975b: 31; Weber, M., 1976, citado por Foster, 2012: 1635). Pero en este caso, no es la naturaleza física o ecosistémica la que es interpretada sino el reflejo humano, cultural, sobre ella, podríamos decir, diálogo humano consigo mismo.

LA NATURALEZA COMO FACTOR EXPLICATIVO DE LA ACCIÓN SOCIAL

Uno de los problemas que enfrentan los estudiosos de Weber respecto al papel de la naturaleza en la acción social tiene que ver con no distinguir los planos analíticos en los que se mueve el autor, sus niveles de análisis y los recursos metodológicos a los que recurre para dar cuenta del tema.

Voy a poner tres ejemplos mediante los cuales podemos hacer tres distinciones sobre el lugar de la naturaleza como constitutiva de lo social. Uno tiene que ver con: a) Los niveles de análisis y el lugar de la naturaleza; b) el lugar que tiene la naturaleza cuando la analiza desde el punto de vista de los tipos ideales en sus comparaciones históricas sobre el papel de las religiones en la constitución orden social; el otro es c) el papel de la naturaleza cuando se le analiza como una construcción culturalmente mediada, o bajo la idea de la refracción. Solamente estableciendo estas distinciones es posible entender el pensamiento de Weber respecto al papel de la naturaleza como factor determinante de lo social y, sólo de esta manera, es posible resolver las aparentes contradicciones de este pensador. La naturaleza, en el plano de las sociedades históricas concretas participa como factor determinante de lo social de manera diferencial, según si estamos ante sociedades modernas o premodernas. No es lo mismo cuando habla de la determinación de la naturaleza sobre lo social en las sociedades reales, concretas, que cuando las sitúa dentro de su modelística, como es el caso de los tipos ideales. En este caso cuando estamos ante un recurso metodológico para el estudio comparativo, vemos que la naturaleza interviene en mayor

medida en el curso de la acción en aquellas sociedades que se acercan al tipo ideal de las sociedades orgánicas; por el contrario, su capacidad de determinación sobre lo social es menor en aquellas sociedades cercanas al tipo ideal inorgánico, como es el caso de la sociedad moderna.

Los niveles de análisis y su relación con lo natural

Para el pensamiento sociológico clásico —Weber en este caso— no es ningún problema pensar a la naturaleza en su relación causal con la sociedad. No obstante, lo hace desde dos niveles. Uno, desde lo general; otro, desde lo particular. Desde una perspectiva general, la naturaleza aparece como una especie de sustrato último, algo que antecede nuestra constitución humana material y social, que es fuente de sustento de nuestra vida y con la cual mantenemos una intensa interacción y dependencia.

No obstante, desde el punto de vista de lo particular, esto es, en el reino de lo social, una vez constituida la sociología como una ciencia de lo social, acotada al análisis disciplinario de los fenómenos, conductas e instituciones sociales, la naturaleza no es un factor determinante; en este caso lo social determina a lo social.

Ubicados en este nivel particular del llamado reino de lo social, Weber se muestra consistentemente claro en su definición de aquello que puede considerarse como factor explicativo de lo social y del lugar que posee la naturaleza. Este no es un factor constituyente de la acción social porque no cumple un requisito esencial: poseer significado, intencionalidad y tener propósito. La naturaleza es trasladada al mundo de lo irracional, por lo tanto, a lo que a la vez es inexplicable:

El mundo humano es el mundo de la racionalidad, de las intenciones, de las acciones que van dirigidas a un fin. Cuando no hay intensiones, ni significados, ni propósitos estamos ante el mundo natural y este es irracional; no puede ser explicado. Una conducta humana, cuando adquiere rasgos patológicos, careciendo de sentido, inmoderadas, arribamos a una conducta no entendible, que se ubica igual que los eventos naturales en el ámbito de la irracionalidad [Weber, M., 1975: 44].

Algo parecido expresa de la siguiente manera:

Los procesos y objetos ajenos al sentido entran en el ámbito de las ciencias de la acción como ocasión, resultado, estímulo u obstáculo de la acción humana. Ser ajeno al sentido no significa 'inanimado' o 'no humano'. Todo artefacto, una máquina, por ejemplo, se comprende e interpreta, en fin de cuentas, por el sentido que a su producción y empleo le presta (o quisiera prestar) la acción humana (con finalidades posiblemente muy diversas); sin el recurso a ese sentido permanece completamente incomprensible. Lo comprensible es pues su referencia a la acción humana, ya como 'medio', ya como el 'fin' imaginado por el actor o actores y que orienta su acción. Sólo mediante estas categorías tiene lugar una comprensión de semejantes objetos. Por el contrario permanecen ajenos todos los procesos o estados —animados, inanimados, humanos y extrahumanos— en que no se mienta un sentido, en tanto que no aparezcan en la acción en relación de 'medio' o de 'fin', y sólo sean, para la misma, ocasión, estímulo u obstáculo. La formación del Dollart en el año 1277 tiene (quizá) significación 'histórica' como provocadora de ciertos asentamientos de considerable alcance histórico. El ritmo de la muerte y el ciclo orgánico de la vida: desde el desvalimiento del niño al

desvalimiento del anciano, tienen naturalmente alcance sociológico de primera fuerza por los diversos modos en que la acción humana se ha orientado y orienta por esos hechos. Otra clase de categorías está constituida por ciertos conocimientos sobre el desarrollo de algunos fenómenos físicos o psicofísicos (cansancio, hábito, memoria, etc.; y también por ejemplo, euforias típicas en determinadas formas de mortificación, diferencias típicas de los modos de reacción según ritmo, modo, claridad, etc.), que si se apoyan en la experiencia no implican comprensión. La situación es, sin embargo, la misma que la existente en otros hechos opacos a la comprensión: la 'actitud comprensiva' los acepta en igual forma que lo hace cualquier actividad práctica como 'datos' con los cuales hay que contar [Weber, M., 2012: 7-8].

Foster comete el error de no distinguir los niveles de análisis en el que expone Weber sus ideas por ello, a pesar de que está consciente de lo difícil que resulta encontrar un determinante natural sobre lo social en los planteamientos sistemáticos de Weber, de pronto parece sorprendido por algunas citas en las que parece que la naturaleza si está presente. Este es el caso de un pasaje de La religión en India en la que Weber se refiere a una idea de naturaleza como causa última:

En The religión of India 1958 Weber escribió: "Ante el cosmos de la naturaleza pensamos: debe aún tener —sea para el pensador analista, sea para el observador contemplando el cuadro total y su belleza— alguna suerte de 'última palabra' que decir en cuanto a su significancia". Sea que exista esta tal 'última palabra' en cuanto al significado de la naturaleza, es una cuestión metafísica indeterminable (La 'cosa en sí' de

Kant): que es desconocida e incognoscible pero que el sentido de percepción humana permite explorar los fenómenos empíricos mediados por las categorías del entendimiento y de la razón humana [Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1635].

Es obvio que este párrafo, que los autores comentan, está ubicado en ese primer nivel de análisis general al que aquí aludimos y en el cual la naturaleza es el factor último decisivo de toda forma de vida humana y no humana, en tanto fábrica de todo el sistema de la vida. No hace allí Weber referencia al mundo acotado de lo social y de su constitución mediante toda acción poseedora de significado, propósito y finalidad, como se ha mencionado anteriormente, puesto que se refiere a ese nivel de lo social que se acota en el recorte disciplinario de la sociología. Está aludiendo a esa determinación última de lo natural que tiene que ver con todo el sistema de la vida, humana y no humana. La interpretación de Foster no se sostiene, y él mismo lo reconoce al final de su párrafo en que retoma la idea de una naturaleza perceptible y mediada por la razón.

Los estudios comparativos, los tipos ideales y la naturaleza

La obra de Weber en su conjunto consiste en un estudio comparativo del papel de la religión en distintos órdenes sociales ubicados históricamente. Analiza así el mundo antiguo, China, India, Medio Oriente y la sociedad capitalista moderna, la que es objeto de estudio de la La ética protestante. Distingue un doble plano de existencia de los fenómenos sociales. Uno, el histórico, real y concreto y otro, hipotético, ideal, que existe en el plano del pensamiento, como herramienta analítica y que se construye bajo la forma de tipos ideales. La naturaleza tiene

una presencia en ambos planos de existencia, pero su papel es distinguible. Los tipos ideales como herramienta de análisis permiten comparar sociedades concretas observando la manera en que se acercan o alejan al tipo ideal.

El método científico consistente en la construcción de tipos investiga y expone todas las conexiones de sentido irracionales, afectivamente condicionadas, del comportamiento que influyen en la acción, como 'desviaciones' de un desarrollo de la misma 'construido' como puramente racional con arreglo a fines. Por ejemplo, para la explicación de un 'pánico bursátil' será conveniente fijar primero cómo se desarrollaría la acción fuera de todo influjo de afectos irracionales [...] Sólo así sería posible la imputación de las desviaciones a las irracionalidades que las condicionaron [...] La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve en estos casos a la sociología —en méritos de su evidente inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad— como un tipo (tipo ideal), mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional [Weber, M., 2016].

La presencia de la naturaleza bajo la forma analítica del tipo ideal es abstracta. En cambio, cuando pasa del modelo abstracto a las realidades concretas, la naturaleza de la que habla es también concreta. Establecer esta distinción analítica es crucial para entender el papel que le asigna a la naturaleza como factor constitutivo de lo social. Bajo la forma de tipo ideal el estudio comparativo permite distinguir una influencia de la naturaleza de mayor a menor grado según se avance o transite del mundo premoderno al moderno.

En sus estudios sobre las religiones, Weber propone dos formas de relación y de posible influencia de lo natural sobre lo social comprendidas en dos tipos ideales de sociedad, las cuales estarían en función de distintos grados de desarrollo material, social y tecnológico, sobre todo vistos en los distintos órdenes sociales de sus recortes históricos/temporales desde la antigüedad hasta el periodo moderno. Así, construye un tipo ideal de relación con la naturaleza en el momento premoderno y otro en el moderno. La primera relación sería constitutiva de un tipo de sociedad a la que llama sociedad orgánica y la segunda daría lugar a otra sociedad, a la cual llama inorgánica. La diferencia fundamental entre una y otra consistiría en su mayor o menor dependencia de los factores, de las fuerzas naturales. Lo cual equivale a la mayor o menor capacidad de intervención y control social y tecnológico sobre la naturaleza. Las sociedades premodernas, orgánicas, tienen una escasa capacidad tecnológica de intervenir en la naturaleza y de controlarla, de adaptarla a las necesidades humanas, de someterla, de dominarla y no sólo de independizarse de ella, sino sobre todo de ponerla al servicio de los fines humanos. En cambio, las sociedades modernas, inorgánicas, habrían alcanzado un alto grado de desarrollo tecnológico, económico y social que aseguraría una mayor independencia y un mayor dominio sobre la naturaleza.

Las diversas formas de dependencias de las sociedades premodernas que Weber analiza en obras tales como La religión en China (1951), La religión en India (1958) y en El judaísmo antiguo (1967), en donde es posible encontrar en algunos pasajes la forma en la que los factores naturales parecen influir en mayor o menor medida en determinadas conductas o instituciones sociales, ejemplifican esta mayor dependencia humana de las fuerzas y factores naturales.

Un ejemplo de esto es su detallada descripción de la influencia de los factores y condiciones naturales en el medio oriente en su libro El judaísmo antiguo, allí, y también en los casos de la religión en China e India, la naturaleza más o menos intervenida por la acción humana y, en ocasiones, la simple montaña o el desierto se constituyen en elementos de alguna manera participantes en la organización social. Esto ejemplificaría el grado de influencia que Weber atribuye a lo natural, de menor a mayor medida, según nos movamos del mundo premoderno al moderno.

Las condiciones climatológicas en Palestina, la orografía, las lluvias, los manantiales, las sequías, la aridez, el desierto, y la vegetación afectan profundamente las prácticas, conductas e instituciones sociales: En el presente, como en la antigüedad, ocurren allí transiciones desde el nomadismo a la labranza, causada por el incremento poblacional y la concomitante necesidad de pan y lo contrario, desde la camaradería al nomadismo causado por el suelo arenoso. Con la excepción de las bastante limitadas tierras irrigadas por los manantiales, el destino completo del año depende de la cantidad y distribución de las lluvias [Weber, M., 1967: 9].

Weber hace intervenir diferentes fenómenos naturales, geográficos, meteorológicos como factores intervinientes en los hechos sociales:

Además de obstáculos ligeros como los lingüísticos, influencias directas profundas fueron debidas a profundas diferencias en condiciones naturales ambientales subyacentes al orden social [...] [Weber, M., 1967: 7-9].

En esta sociedad orgánica premoderna, la lluvia, el desierto, los ríos, los manantiales, los valles, las montañas, las estepas, la cercanía o lejanía geográfica se convierten en factores que deciden el destino social o que, al menos, lo influyen de manera significativa. No es sólo lo natural, pero si una gran parte de lo natural lo que interviene en las prácticas nómadas o sedentarias. En la antigua Palestina, tal y como lo plantean Foster y Holleman (2012) en su interpretación de la obra de Weber, contrastes determinados climatológicamente fueron convertidos en oportunidades económicas. Zonas lluviosas o irrigadas con el agua de los manantiales fueron fundamentales para la agricultura. Pero también los territorios desérticos fueron vividos por algunos pastores y campesinos como lugares de horror y demonios. En cambio, los Beduinos, con sus prácticas nómadas o semi-nómadas pudieron adaptarse a estas condiciones, superando las limitaciones del desierto estéril. Las tormentas de arena, las tempestades y demás meteorológicos, fueron fuerzas naturales, fenómenos naturales que en gran parte decidían los destinos humanos, al menos en mayor medida en la sociedad premoderna (Weber, M., 1967: 3-13). Ya sea por falta o abundancia de agua (manantiales, riego, lluvia), campesinos y criadores de ganado (pastores) eran fuertemente influidos por fenómenos naturales (Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1638).

Explicando las relaciones entre la tierra y las condiciones económicas, sociales y culturales de Israel, especialmente el enfrentamiento entre campesinos y pastores contra los patricios urbanos Weber señala:

Con ligeras inexactitudes uno podría decir: fue la lucha de la montaña contra la planicie [Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1638; Weber, M., 1967: 54]. Hubo implicaciones religiosas de las

condiciones naturales en Palestina y sus alrededores. Jehova era dios de la lluvia, de las tormentas y de la guerra. Su grandeza y poderío se expresaba en los eventos de la naturaleza. Fue dios de las grandes catástrofes naturales. Todo esto fue refractado en creencias religiosas particulares [Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1639; Weber, M., 1967: 124-132; Weber, M., 2016: 449].

Habla este autor de una burocracia hidráulica que nace en aquellos países en donde no llueve y se requiere de grandes obras hidráulicas. Esto da lugar al surgimiento de un grupo poderoso, burocracias estatales o/y reales que derivaban su fuerza del poder que les confería el control de los sistemas de irrigación (Weber, M., 2016; Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1641). En Mesopotamia la irrigación aparece en Weber como la única fuente del poder de los monarcas. En China fue el control de los ríos (Weber, M., 1951). Igual en Ceylán (Weber, M., 1958).

Foster y Holleman (2012: 1641-1642) insisten en la importancia del control de las fuerzas naturales como factores de poder y dominación en el análisis de Weber sobre las burocracias hidráulicas. No obstante, ese control de la naturaleza fue, y sigue siendo, elemento de poder no solo en las sociedades antiguas, sino sobre todo en la moderna. Ejemplos modernos de ello lo representa la investigación y tecnología aplicada en los campos de la energía nuclear y la biotecnología. Cualquier desarrollo científico y tecnológico para intervenir y controlar la naturaleza, puede devenir en intervención y control político, y no por ello se está ante una determinación natural sobre lo social desde una perspectiva sociológica.

Contrastes naturalmente dados en las condiciones económicas, han encontrado siempre expresiones en diferencias de las estructuras económicas y sociales [Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1639; Weber, 1951: 8-13].

Pero en Weber no hay un determinismo ambiental. Volvemos a la idea de la 'Refracción'. Lo ambiental no se traduce directamente en un hecho social-cultural (Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1642), requiere para ello la mediación simbólica que le brinda lo cultural. Sólo así adquiere significado y sentido social.

Los a veces argumentos exagerados sobre los factores ambientales en la formación del Estado en Asia, son más bien un recurso del análisis comparativo de las religiones. Se trata de distinguir, con base a los tipos ideales, dos tipos de racionalidad en la civilización atribuible en parte a lo ambiental. Asia, por una parte, que carecía de agua o de lluvias, lo cual hacía necesaria la irrigación y Palestina y Europa donde la agricultura de temporal era común. La obra de Weber en su conjunto no deja lugar a determinismos. Lo ambiental se refracta en múltiples significados y causas sociales (Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1642).

Algo contrario aparece cuando el análisis se traslada a la sociedad moderna, en la cual los factores naturales aparecen marginados en la explicación del curso de la acción. La naturaleza es sólo un elemento de importancia explicativa a través de ciertas mediaciones y, particularmente, cuando se hace 'socialmente significativa', moldeada, vivida y percibida con el lente de lo social y de la cultura.

En el mundo racional Inorgánico de la sociedad moderna, el ciclo orgánico de la 'simple existencia campesina' (completamente vinculada a la tierra, en un 'mundo encantado',

dependiendo de los procesos naturales y de los eventos naturales) ya no domina a la conciencia humana. El hombre ha logrado un gran control y dominio sobre la naturaleza que le garantiza su independencia y el ejercicio pleno de su libertad (Weber, M., 2016: 468-607). La disolución de la vida orgánica tradicional está estrechamente vinculada a la sustitución de materias primas orgánicas y fuerza de trabajo por materias primas inorgánicas y medios de producción, lo cual ocurre con el advenimiento y consolidación de la sociedad industrial moderna (Weber, M., 1946: 364-366; Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1637).

En la era inorgánica moderna, tal y como lo plantea Foster, Weber habla de la unidad fatal entre carbón y hierro, el saqueo del suelo por la agricultura capitalista, la destrucción del ciclo orgánico de la vida, la sociología de la energía, y la racionalización y 'desencantamiento del mundo'. Foster lo plantea como una reflexión ambiental sobre la irrupción del capitalismo y de hecho lo es. No obstante, el tema del 'carbón y del hierro' no es una alusión a la naturaleza, en los términos en los que la hemos definido en este trabajo. En cambio, la reflexión de Weber es ambiental en el sentido romántico (Foster, J. y H. Holleman, 2012: 1637); lo cual, por cierto, no es muy distinto a la conciencia ambiental que emerge en el periodo contemporáneo a partir de los años sesenta del siglo XX, en el debate propiciado por la ecología política y por el movimiento ambiental que también tiene un componente romántico. De hecho, el preservacionismo, es un movimiento romántico que se opone a la Ilustración, sobre todo a la moderna sociedad industrial (Eckersley, R., 1992).

Los libros de Weber sobre la historia de las religiones dan cuenta de ese mismo orden cronológico en el cual se efectúa el tránsito de lo orgánico a lo inorgánico, de lo premoderno a lo

moderno. Lo preindustrial-orgánico sería tema de estudio de: Ancient Judaism, The Religion of China, The Religion of India. Lo inorgánico —industrial moderno—, sería tema de: The General Economic History, y The Protestant Ethic. Foster y Holleman (2012) dan cuenta de esto.

LA NATURALEZA EN SU DIMENSIÓN MORAL Y EL TEMA DE LA CONCIENCIA AMBIENTAL

Respecto a nuestro segundo y tercer temas, es decir, la naturaleza en su dimensión ética y moral, y como generadora de una conciencia ambiental, es más complicado encontrar una línea consistente en el posicionamiento de Weber. Pero más complicado resulta cuando no tenemos claro cuál es la fuente de la que provendría tal consideración moral y la conciencia ambiental. Es necesario distinguir a) si le estamos pidiendo a Weber y a los clásicos que expresen consideración moral y conciencia ambiental hacia la naturaleza como una expresión de piedad, motivada por su destrucción y agotamiento en relación a los servicios o beneficios que brinda al proyecto de la modernidad, o a los humanos visto desde un nivel más general, desde donde emergería un tipo particular de conciencia ambiental antropocéntrica; o si la pregunta tiene que ver con b) con una consideración moral y conciencia ambiental que provendría de pensar a la naturaleza como fin y no como medio, lo cual dirige la pregunta a una indagación cuyo propósito es saber si a Weber le interesaba, o se preocupaba por el daño a la naturaleza más allá de una visión utilitarista, pensada únicamente en función de lo que conviene al sistema moderno; esto es, tratar de encontrar en Weber alguna idea clara o insinuada que se aproximara a pensar la naturaleza como el fundamento último del sistema de la vida en general, como la fábrica del sistema de la vida y, que a partir de esta consideración no instrumental, emergiera alguna reflexión moral sobre la devastación de la naturaleza y una conciencia ambiental de naturaleza más de tipo ecocéntrica.

El tema moral de la naturaleza tiene que ver con el estatuto que le asignamos en nuestra tabla de valores. Desde este punto de vista, el contenido moral de la pregunta que hoy día hacemos está en función de considerarla por nosotros en su existencia propia o, por el contrario, si la consideramos, de manera instrumental, únicamente en relación con nuestras necesidades, bajo una relación utilitaria. Considerada la naturaleza en su propia existencia, la podemos pensar en su valor intrínseco por ser dadora de vida y de allí pensarla como merecedora de consideración moral. En este mismo sentido estaríamos hablando de una auténtica conciencia ambiental, en la medida que sería conciencia de y por la naturaleza asumida como fin en sí misma.

Pero esta valoración de la naturaleza lleva necesariamente a una reflexión adicional. Ésta es la que tiene ver con el reconocimiento no sólo de que la naturaleza es una entidad digna de consideración moral, sino también merecedora de respeto, cuidado, y protección por constituir la fábrica del sistema de la vida del cual todos, humanos y no humanos, distintos órdenes sociales y diversas especies, seres y criaturas del mundo dependen dramáticamente para su existencia. Con esta misma lógica y amparada en estos mismos principios estaríamos ante una conciencia ambiental. El hombre, lo mismo que los otros seres que la integran, viven en y de la naturaleza, en un complejo sistema de interrelaciones mediante las cuales se constituyen pero, desde el punto de vista de la ecología política, el hombre no está por encima de ella, tampoco es una especie excepcional, ni exenta de la naturaleza, lo cual vimos anteriormente. Aquí, lo importante no es pensar a la naturaleza como algo que debe ser preservado y reconstituido, ya sea por temor a 'sus venganzas', o porque debemos despertar en nosotros una consideración moral hacia ella por razones

piadosas, o para mostrar el profundo contenido humanista de nuestros actos en el actual momento civilizatorio, mucho menos por razones utilitarias o instrumentales, sino como un reconocimiento, una conciencia de que la naturaleza es la fábrica del sistema de la vida, que en este sentido es independiente de nosotros, puede prescindir de nosotros, aunque estamos unidos a ella, y nosotros si dependemos de ella para nuestra existencia individual y colectiva: nuestra conciencia, desde este punto de vista, es conciencia de la naturaleza (Bookchin, M., 1982; Fox, W., 1995).

Weber se aproxima por momentos a una conciencia ambiental, expresa molestia y malestar por algunas muestras del poder destructor de la sociedad industrial sobre el mundo natural. Un ejemplo lo constituye su mención a la relación campo-ciudad y el papel que la producción e intercambio de los productos agrícolas tenían en lo que considera como un 'robo' de la ciudad sobre el campo. Los productos agrícolas incorporan los nutrientes del suelo, empobrecen el suelo, le quitan sus minerales y demás sustancias, y estas se van a la ciudad donde después de ser consumidos se convierten en basura. Se interrumpe un ciclo y el suelo jamás recupera aquello que incorporó en los vegetales enviados a la ciudad. Foster y Holleman (2012) tienen razón cuando asocian una consideración cuasi moral de la naturaleza en Weber con una preocupación romántica, que está presente en otros sociólogos de la época. Es el mismo tipo de preocupación que expresa Weber en sus reflexiones desde territorio indio, o en su visita a Chicago, mostrándose impresionado no sólo por la contaminación atmosférica, sino por la destrucción de los bosques y las evidencias del avance de la industria petrolera, perceptible en las grandes torres metálicas junto a las zonas de explotación en los territorios que visita en Estados Unidos. El

romanticismo de Weber estaría presente en una especie de reproche a la sociedad moderna industrial por el daño infringido a una naturaleza considerada como símbolo de lo auténtico, de lo puro, de lo sagrado, algo que no debe ser intervenido, mucho menos dañado, por la acción humana. La naturaleza es aquí un objeto de una cierta consideración moral, lo cual no quiere decir que Weber se ocupe de la devastación que sistemáticamente padece en moderna capitalista. Le preocupa, en gran medida, en su papel dentro de la producción y la economía capitalista.

No obstante, aún en su dimensión romántica, hay un esbozo de conciencia ambiental en su reflexión sobre la deforestación que condujo a utilización de carbón vegetal en los primeros tiempos de la industrialización, muestra una reprobación o no satisfacción con este efecto, en un ámbito relevante del mundo natural. La introducción del carbón mineral aparece como la salvación y recuperación de los bosques ingleses. Weber en este caso, muestra una preocupación por los bosques como naturaleza que se agota por el intenso consumo de carbón vegetal que tiene lugar en el primer periodo del proceso de industrialización en Europa, particularmente en Inglaterra. En cambio, la misma preocupación de Weber por el futuro de la sociedad moderna 'cuando se hayan agotado los combustibles fósiles' no es una preocupación por la naturaleza sino por el orden económico y social que sobre él se erige.

Por una parte, la naturaleza, pero en especial aquella que se expresa en su forma objetual, no ecosistémica, participa de la acción humana, co-construye la modernidad y el capitalismo, aún cuando en esa co-construcción resulte alterada, depredada o destruida. Estos son los casos, por ejemplo de su participación, bajo la forma de bosques en la primera etapa y despegue de la sociedad industrial que acabamos de mencionar.

Los bosques se convierten en carbón, materia fundamental para el proceso de fundición del hierro y los metales y de esa manera se convierte en una fuerza impulsora de procesos económicos y sociales particulares. En su encarnación como carbón y hierro, como recurso energético, combustibles fósiles, como recursos naturales o materia prima abundante o escasa, o como suelo consumido, degradado o expoliado por la ciudad, como naturaleza intervenida social y económicamente, Weber ve a la naturaleza como crucial para el desarrollo del capitalismo. Bajo esta forma es una naturaleza con un mayor grado de intervención humana; aquélla que deriva de los procesos de extracción y su procesamiento para intervenir en la producción; es una naturaleza economizada, previamente intervenida para adecuarla a la necesidad de la economía y ya puesta en el mercado por la misma economía: no es una naturaleza ecosistémica. Bajo nuestra definición, no estaríamos propiamente ante una naturaleza como tal, sino ante un medio ambiente, es decir, naturaleza adaptada, intervenida, para ser apropiada por el capital.

WEBER Y LA EXCLUSIÓN DE LA NATURALEZA

Hay en Weber una doble exclusión de la naturaleza cuando analizamos sus trabajos desde un punto de vista epistemológico y desde un punto de vista ontológico. a) Desde el punto de vista epistemológico Weber excluye a la naturaleza como factor explicativo de lo social. La naturaleza no influye en lo social. Lo social es el ámbito de lo significativo, de lo racional y de lo que tiene un propósito.

El mundo humano es el mundo de la racionalidad, de las intenciones, de las acciones que van dirigidas a un fin. Cuando no hay intensiones, ni significados, ni propósitos estamos ante el mundo natural y este es irracional; no puede ser explicado. Una conducta humana, cuando adquiere rasgos patológicos, careciendo de sentido, inmoderadas, arribamos a una conducta no entendible, que se ubica igual que los eventos naturales en el ámbito de la irracionalidad [Weber, M., 2012:44].

Los factores naturales son vistos de dos maneras. Primero, la naturaleza en su existencia física, como naturaleza 'en sí', pertenece al mundo de la irracionalidad y, como tal, no puede ser explicada sociológicamente. Para poder ser explicada debería tener significado, perseguir propósitos e ir dirigida a otros hombres quienes podrían entenderla. Segundo, la naturaleza solamente es entendible socialmente cuando está mediada socialmente, cuando adquiere significado, cuando es leída con la lente de la cultura. Allí la naturaleza significa cosas, por lo que entra en lo social en la medida que participa del intercambio de símbolos que constituye la vida social. Los

ejemplos dados por Weber son bastante claros, como son los casos de la peste negra, la cual entra en la esfera de lo social al ser interpretada como simbolizando algo, una especie de castigo divino, y cuando esto ocurre se hace significativamente. Ya no estamos en estos casos ante la naturaleza en sí, ante la naturaleza física, sino más bien, ante una naturaleza que ha sido humanamente moldeada, culturalmente impregnada de significado y sentido. La naturaleza que, como señala Foster, es refractada por medio del lente cultural, tiene un lugar muy importante en la determinación de lo social, modificando bajo diversas circunstancias el curso de la acción. b) Desde el punto de vista ontológico Weber hace desaparecer a la naturaleza como un efecto del progreso moderno y de la evolución histórica y perfeccionamiento de la razón. Las sociedades antiguas, premodernas son altamente dependientes de la naturaleza y de sus fuerzas incontroladas.

Un menor desarrollo de la razón y de las capacidades tecnológicas pone a los humanos en mayor dependencia de la naturaleza. Por ello las sociedades pre-neolíticas, neolíticas y el mundo antiguo es visto con mayor grado de vulnerabilidad y dependencia ante las condiciones, fuerzas y fenómenos naturales. Weber en su libro sobre el Judaísmo antiguo analiza el papel, por momentos, decisivo de estos factores cuando estudia a algunas comunidades que viven en y del desierto, como es el caso de los beduinos: las tormentas de arena, la escasez de agua y otras condiciones naturales parecen reflejarse en las prácticas, conductas e instituciones sociales. Las obras hidráulicas del mundo antiguo, en medio oriente o en China, constituyen los primeros grandes esfuerzos humanos por liberarse de las contingencias y los determinismos del mundo natural. Weber piensa la historia humana como un avance progresivo de la razón. Cada periodo histórico del mundo

occidental es considerado como un avance, como una superación, como un progreso, lo cual está guiado por la razón que, en su despliegue, perfecciona al orden social y avanza también en el control y dominio de la naturaleza. De tal manera ocurre este proceso evolutivo que, en la medida en que las expresiones del principio de razón, en la ciencia, la tecnología y la organización social se perfecciona, se perfecciona también el dominio de la naturaleza, su nulificación como amenaza a la empresa humana, con lo cual la sociedad se independiza de los factores naturales que anteriormente la afectaban e influían en mayor medida.

Llegado el momento de la sociedad moderna, el hombre declara su independencia y la exclusión de la naturaleza como factor dominante o determinante de la vida social. Es este el proceso que Weber describe en su historia de las religiones y de las sociedades, que va de lo que llama el periodo orgánico antiguo al inorgánico moderno de la historia humana. En este último, la sociedad supone poder prescindir de la naturaleza por el alto desarrollo alcanzado por la ciencia y la tecnología.

---

* Nota biográfica elaborada por Natalia Meztli Ochoa Manrique.

CONCLUSIONES GENERALES

El propósito de este libro fue someter a revisión la idea, ampliamente difundida por la sociología ambiental, de que los padres fundadores del pensamiento social, los que aquí hemos agrupado bajo el nombre de la tríada divina, Marx, Durkheim y Weber, no pensaron la naturaleza como un factor influyente en el curso de la acción social, ni tampoco la incluyeron en sus planteamientos éticos y morales, de tal manera que el sometimiento y devastación que sobre ella ejerce el despliegue de la sociedad moderna industrial, en su versión capitalista, o en una hipotética personificación comunista, provocara en ellos condena moral y generara una conciencia ambiental en el sentido en el que la hemos definido en este libro.

Nuestra conclusión es que los clásicos si pensaron en la naturaleza, dado el papel central que jugaba para el pensamiento científico de la época, y también por lo crucial que resultaba su intervención y apropiación tecnológica y económica para los fines de la sociedad capitalista moderna. No obstante, de esto no se deriva que la hayan pensado desde la mirada ambiental que aquí proponemos, cuando acotamos su significado asignándole un valor en sí, como fin y no como medio, y con base a ello la pensamos como factor influyente en la acción social y, por otro lado, merecedora de consideración moral y conciencia ambiental ante su devastación y su tratamiento utilitario e instrumental. Sólo en momentos aislados, en los márgenes de su obra y no de manera sistemática, en párrafos aislados, los clásicos, especialmente Marx, y en menos medida Weber, parecieran alentar algunas ideas cercanas al sentido ambiental contemporáneo de naturaleza.

Nosotros, a diferencia de la sociología ambiental, no hablamos de una 'ceguera' ambiental ante la naturaleza por parte de los clásicos, sino más bien de una exclusión, de una no construcción de una mirada analítica crítica que se expresa de manera doble. Por una parte, una exclusión epistemológica, que da cuenta de una incapacidad de los clásicos para ver la explotación de la naturaleza y su devastación, como resultado de una relación moderna con la naturaleza que, en el capitalismo, se da con la intermediación del valor de cambio, del mercado y de la economía. Sometida a la producción de mercancías y al mercado, mercantilizada, regida por la lógica de una demanda infinita la naturaleza (humana y no humana), que en esencia es limitada y finita, resulta devastada.

Por otra parte, sostenemos en este libro que la exclusión de la naturaleza, su explotación y devastación, es también de naturaleza ontológica, en la medida que es constitutiva de la sociedad moderna la cual, en la versión capitalista, no puede existir sin su sometimiento al mercado, lo que deviene destrucción. Esta también se produciría en los proyectos y propuestas de sociedad comunista, en los que la naturaleza, su apropiación intensiva, planeada y racional, es planteada para lograr el tránsito del reino de la necesidad al de la libertad. Desde nuestra perspectiva, no son solo los clásicos quienes efectúan esta exclusión de la naturaleza, sino también la sociología ambiental que, desde los años setenta, empezó a llamar la atención del papel irrelevante que, la aquí llamada tríada divina, le atribuyó (a la naturaleza) en sus explicaciones del orden social y en el surgimiento de una conciencia ambiental.

Los tres clásicos padecen o construyen esta doble exclusión. Aun cuando en alguno pueda aparecer con mayor claridad una de ellas. A veces parece más enfatizada la epistemológica,

mientras que la ontológica apenas se insinúa, o puede percibirse sólo de manera indirecta. Por ejemplo, en Weber, la exclusión epistemológica es clara y explícita, al no tomarla en cuenta como factor determinante de la acción social. La naturaleza para Weber carece de significado y propósito, reduciéndola a lo no conocible, al mundo de la irracionalidad. La exclusión ontológica de la naturaleza en Weber la podemos inferir del papel diferencial que le asigna en las sociedades premodernas orgánicas y en las modernas inorgánicas. En la sociedad moderna industrial, el sometimiento de la naturaleza, la capacidad humana de intervenirla, moldearla y utilizarla para sus fines, construye al ser moderno, a la sociedad moderna, la independiza de los factores naturales, permitiéndole ejercer su libertad plena y su libre albedrío.

Durkheim es contundente, claro, preciso y definitivo en la no participación de lo natural en la explicación del orden social; es más, la exclusión de la naturaleza es condición necesaria, explícitamente señalada, para la constitución de la sociología. En cambio, Durkheim sólo da señales indirectas para pensar la exclusión ontológica de la naturaleza, sobre todo, cuando reflexiona sobre el carácter afirmativo de la ciencia, y su crítica al deber ser. Para él, la ciencia tiene que ver con el ser del mundo, de allí la naturaleza positiva de su planteamiento analítico. Durkheim, sin duda, fue testigo de la capacidad de intervención de la moderna sociedad industrial sobre el mundo natural. No obstante, esta intervención no parece habérsela planteado como problemática. Más bien, emerge como una expresión afirmativa del mundo moderno, y como uno de sus sellos distintivos respecto a otros momentos históricos y sociales.

Marx es, de los tres, quien con más claridad brindó elementos para explicar ambas exclusiones, la epistemológica y

la ontológica. La naturaleza no es para él factor explicativo del orden social, al menos no en primera instancia, y no en el recorte analítico disciplinario correspondiente a lo social. Pero lo que resulta más significativo de su propuesta analítica es que, sin proponérselo, como sostenemos en este libro, nos permite aclarar el proceso y el mecanismo mediante el cual se construye la exclusión ontológica, su génesis, como parte de la constitución de la fábrica misma de la sociedad capitalista. Esto se muestra con cierta claridad en su descripción del proceso de trabajo y del proceso de valorización, constitutivos del proceso capitalista de producción. En Marx, el proceso de valorización es el corazón mismo del sistema capitalista, porque en él se produce la mercancía y se genera el plusvalor. Este proceso es el que bajo nuestra interpretación puede ser considerado como el mecanismo de invisibilización, de exclusión de la explotación de la naturaleza como constitutiva del orden capitalista moderno. Para Marx, el proceso de valorización ocurre exclusivamente en el reino de lo social, y da cuenta de la explotación del trabajo humano, la explotación del hombre por el hombre que, en el plano ético, le merece una condena y en el político una propuesta de reivindicación y emancipación. No obstante, este proceso no puede prescindir de la naturaleza, ocurre con la participación de la naturaleza, y genera destrucción y devastación, porque se da y reproduce mediante una creciente e incontenible demanda de naturaleza. Marx, en el proceso de valorización oculta, construye la no mirada de la explotación de la naturaleza.

Finalmente, vale la pena decir que, además de las mencionadas referencias aisladas, en las que parece insinuarse una mirada ambiental de la naturaleza, que no son constitutivas, de manera estructural, de un pensamiento ambiental en el sentido contemporáneo propiamente dicho, los

tres clásicos aquí referidos, tienen en común hablar de la presencia de la naturaleza como sustrato último de la existencia humana. Esto lo plantean en un nivel general y abstracto, de ninguna manera en el plano de lo concreto. En este último nivel, y especialmente en los recortes disciplinarios de la práctica científica, lo natural no aparece como factor explicativo de lo social.

Es claro que, bajo nuestra definición de naturaleza en su existencia ecosistémica, en su independencia y su valor por sí misma, los clásicos difícilmente pensaron en ella. Pero no solamente eso, los clásicos no pudieron ver los problemas y las consecuencias de la devastación de la naturaleza resultante en un momento en que esta relación hace crisis, como es el caso del periodo contemporáneo. En su época hubo señales, manifestaciones de una crisis ambiental, vinculada a la explotación capitalista, crisis en la fertilidad de los suelos, destrucción de los bosques en la primera etapa del periodo industrial, o en la que tiene lugar en los de Estados Unidos, que Weber observa durante su visita a ese país, o la contaminación de los aires, suelos y cuerpos de agua que Marx y Engels describen en Inglaterra, así como el 'robo' de los nutrientes por la agricultura y por la ruptura metabólica. Ninguna de estas crisis, con todo y la importancia en su momento tuvo la magnitud de la actual en la que, el desarrollo de la ciencia y la tecnología, así como la capacidad que han creado para la apropiación económica masiva e intensiva económica de la naturaleza, la lucha por los mercados, la fuerza de trabajo, las materias primas y los consumidores del mundo entero, han creado condiciones de devastación de la naturaleza sin precedentes, inexistentes por tanto en el tiempo histórico de los clásicos.

Esta crisis ambiental moderna actual, contemporánea, ha provocado, por otro lado, y de manera positiva, el fenómeno de 'abrir los ojos' de la mirada sociológica sobre la magnitud de la destrucción de la naturaleza, de su vinculación constitutiva con el ser de la modernidad, de sus razones, sus causas más profundas, del sistema de valores modernos que la produce y sostiene, y de la necesidad de un cambio valorativo, material y cultural para hacer viable la coexistencia de cualquier proyecto humano, civilizatorio que construya un diálogo, una convivencia no mutuamente destructiva entre humanos y no humanos, sino co-constructiva, co-generadora de vida, de vida social y de vida natural. Los clásicos no estaban habilitados para pensar de esta manera los problemas ambientales de su tiempo, ni históricamente, ni epistémicamente. No puede pedírseles por tanto que dieran cuenta de una realidad que no era aún constitutiva de fenómenos perceptibles sensorialmente merecedores, por tanto, de cualquier esfuerzo analítico y de una preocupación ética, moral, así como de alguna expresión de conciencia ambiental.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor (2013), "Sobre la lógica de las ciencias sociales", en Karl Popper, Theodor Adorno et al., La lógica de las Ciencias Sociales, México, Colofón.

Arroyo, M. (1997), Diccionario de escuelas de pensamiento o ismos, Madrid, Alderabán.

Artaud, Antonin (2007), Van Gogh, El suicidado por la sociedad, Buenos Aires, Argonauta.

Bahro, Rudolf (1982), Socialism and survival (articles, essays, and talks, 1979-1982), Londres, Heretic Books.

Barry, John (2009), Environment and Social Theory, Londres, Routledge.

Baxter, Brian (1999), Ecologism, Edimburgo, Edinburgh University Press.

Beck, Ulrich (1992), Risk Society: Towards a New Modernity, Londres, Sage Publications.

Beck, Ulrich (1995), The Ecological Enlightenment, New Jersey, Humanities Press.

Beck, Ulrich (1996), "Marxism and Natural Limits", en Ted Benton (ed.), The Greening of Marxism, Nueva York, Guilford.

Beck, Ulrich (1998), "La política de la sociedad del riesgo", Estudios Demográficos y Urbanos, vol. 13, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 501-515.

Bennett, Jane (2010), Vibrant Matter. A political ecology of things, Durham, Duke University Press.

Benton, Ted (1994), "Biology and Social Theory in the Environmental Debate", en Michael Redclift y Benton Ted, Social Theory and the Global Environment, Londres, Routledge.

Berlin, Isaiah (2014), Las ideas políticas en la era romántica, México, Fondo de Cultura Económica.

Bird-David, Nurit (1990), "The giving environment: Another perspective on the economic system of the gatherer-hunters", Current Anthropology, vol. 31, pp. 189-196.

Bird-David, Nurit (1992), "Beyond the hunting and gathering modes of subsistence: Culture-Sensitive Observations on the Nayaka and other Modern Hunter-Gatherers", Man, vol. 27, pp. 19-44.

Bookchin, Murray (1982), The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy, Cheshire, Palo Alto.

Bookchin, Murray (1987), "Social Ecology versus deep ecology: A Challenge for the Ecology Movement", Green Perspectives: Newsletter of de Green Program Project, núm. 4-5 (verano, 1987), pp. 1-22.

Bookchin, Murray (1990), Remaking Society: Pathways to a Green Future, Boston, South End Press.

Bookchin, Murray (1995), Re-enchanting Humanity. A Defense of the Human Spirit Against Anti-Humanism, Misanthropy, Mysticism and Primitivism, Londres, Cassel.

Borchert, D. M. (2006), Encyclopedia of philosophy, USA, Thomson Gale/Macmillan, 734-735 pp.

Buttel, Frederick (1986), "Sociology and the environment: The winding road toward human ecology", International Social Science Journal, vol. 109, pp. 337-356.

Buttel, Frederick (2005), "Classical Theory and Contemporary Environmental Sociology: some reflections on the antecedents and prospects for reflexive modernization theories in the study of environment and society", en Michael Redclift y Woodgate Graham, New Developments in Environmental Sociology, USA, An Elgar Reference Collection.

Buttel, Frederick y Peter Taylor (1992), "Environmental sociology and global environmental change: A critical assessment", Society and Natural Resources, 5, pp. 211-230.

Cassirer, Ernst (1972), Filosofía de la ilustración, México, Fondo de Cultura Económica.

Castree, Noel y Bruce Braun (1998), "The Construction of Nature and the Nature of Construction: Analytical and Political tolos for Building Survivable Futures", en Bruce Braun y Castree Noel (eds.), Remaking Reality: Nature and the Millenium, cap. 1, Londres y Nueva York, Routledge.

Choldin, Harvey (1978), "Social Life and the Physical Environment", Hand-book of Contemporary Urban Life, D. Street, San Francisco, Jossey-Bass, pp. 353-384.

Commoner, Barry (1974), "How Poverty Breeds Overpopulation (and not the Other Way Around)", Ramparts, pp. 21-25, 58-59.

Comte, Augusto (2012), Física social, Madrid, Akal.

Condillac, Étienne (1798), Traité de systèmes, París.

D'Alembert, Jean le Rond (2005), Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot, Chicago, University of Chicago Press.

D'Alembert, Jean le Rond (1994), "Aclaración sobre la religión, libertad, y las pruebas de la existencia de Dios", Revista de Filosofía, núm. 12, pp. 249-282.

Daly, Herman (1977), Steady-State Economics, San Francisco, W. H. Freeman.

Decartes, René (1971), Discurso del método, México, Porrúa.

Demeritt, David (1998), "Science, Social Constructivism and Nature", en Bruce Braun y Noel Castree (eds.), Remaking Reality: Nature and the Millenium, cap. 8, Londres y Nueva York, Routledge.

Descola, Philippe y Gísli Palsson (2001), Naturaleza y sociedad, México, Siglo XXI.

Devall, Bill (1980), "The Deep Ecology Movement", Natural Resources Journal, vol. 20, núm. 2, pp. 299-322.

Dickens, Peter (2001), "Linking the Social and Natural Sciences: Is Capital Modifying Human Biology in Its Own Image?, Sociology, vol. 35, núm. 1, pp. 93-110.

Diderot, Denis (1992), Sobre la interpretación de la naturaleza, Barcelona, Anthropos.

Dunlap, Riley y William Catton (1979), "Environmental Sociology", Annual Review of Sociology, vol. 5, pp. 243-273.

Dunlap, Riley y William Catton (1983), "What environmental sociologists have in common", Sociological Inquiry, vol. 33, pp. 113-135.

Dunlap, Riley y William Catton (1992), "Towards an ecological sociology: the development, current status and probable future of environmental sociology", The Annals of the International Institute of Sociology, vol. 3 (New Series), pp. 263- 284.

Dunlap, Riley y William Catton (1994), "Struggling with human exemptionalism: the rise, decline and revitalization of environmental sociology", The American Sociologist, vol. 25, pp. 5-30.

Durkheim, Émile (1974), Las reglas del método sociológico, Argentina, La Pléyade.

Durkheim, Émile (1982), La división social del trabajo, Madrid, Akal.

Durkheim, Émile (1990), Las formas elementales de la vida religiosa, México, Colofón.

Durkheim, Émile (1997), El suicidio, México, Coyoacán.

Durkheim, Émile (2008), "Course in Social Science", Organization & Environment, vol. 21, núm. 2, pp. 189-198.

Eckersley, R. (1992), Environmentalism and political theory, Londres, University College London Press.

Eder, Klauss (1996), The Social Construction of Nature, Londres, Sage Publications.

Emirbayer, M. (ed.) (2006), Emile Durkheim: sociologist of modernity (Nachdr.), Malden, Mass., Blackwell, pp. 3-8.

Engels, Friedrich (2017), La Revolución de la Ciencia de Eugen Dühring: Anti-Dühring, United States of America, CreateSpace.

Escobar, Arturo (1996), "Constructing nature: Elements for a Poststructural Political Ecology", en Richard Peet y Watts Michael (eds.), Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements, cap. 2, Londres y Nueva York, Routledge.

Escobar, Arturo (1999), "After nature. Steps to an antiessentialist political ecology", Current Anthropology, vol. 40, núm. 1, pp. 1-30.

Foster, John y Hannah Holleman (2012), "Weber and the environment: Classical foundations for a Post-exemptionalist sociology", American Journal of Sociology, vol. 117, núm. 6, pp. 1625-1673.

Foster, John (2005), "Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology", en Michael Redclift y Woodgate Graham, New Developments in Environmental Sociology, USA, An Elgar Reference Collection.

Fox, Warwick (1995), Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism, United States of America, State University of New York Press.

Fromm, Erich (2014), Marx y su Concepto de Hombre, México, Fondo de Cultura Económica.

Giddens, Anthony (1998), "Sociedad del riesgo: El contexto de la política británica", Estudios Demográficos y Urbanos, vol.

13, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 517-528.

Giddens, A. (1984), The Constitution of Society, United Sates, University of California Press.

Goldblatt, David (1996), Social Theory and the Environment, USA, West View Press Inc.

Greth H. H. y Wrigth C. (1972), Max Weber, Ensayos de sociología contemporánea, Ediciones Martínez Roca, pp. 11-34.

Gross, Mathias (2000), "Classical sociology and the restoration of nature", Organization & Environment, vol. 13, núm. 3, septiembre, pp. 277-291.

Guyer, Paul (2005), Kant's System of Nature and Freedom, Oxford, Oxford University Press.

Habermas, Jürgen (1985), "La modernidad, un proyecto incompleto", en Hal Foster (ed.), La postmodernidad, Barcelona, Kairos.

Han, Lixin (2010), "Marxism and ecology: Marx's Theory of Labour Process Revisited", en Qingzhi Huan (ed.), Eco-socialism as Politics: Rebuilding the Bases of Our Moderns Civilization, cap. 2, primavera.

Haraway, Donna (1991), Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature, Nueva York, Routledge.

Hayward, Tim (1995), Ecological thought, Cambridge, Polity Press.

Horkheimer, Max y Theodor Adorno (1994), Dialéctica de la ilustración, Madrid, Trotta.

Irwin, Alan (2001), "Society, Nature, Knowledge: Co-constructing the Social and the Natural", Sociology and the Environment: A Critical Introduction to Society, Nature and Knowledge, cap. 7, Cambridge, Polity.

Israel, Jonathan (2012), La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750, México, Fondo de Cultura Económica.

Järvikoski, Timo (1996), "The relation of nature and society in Marx and Durkheim", Acta Sociológica, vol. 39, pp. 73-81.

Kant, Immanuel (1998), Critique of Pure Reason, Cambridge, University Press, Cambridge.

Kant, Immanuel (1996), The Metaphysical of Morals, Cambridge, Cambridge University Press.

Kim, S. H. (2017), Max Weber, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, en Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/weber/>.

Kohn, Eduardo (2007), "How dogs dream?", American Etnologist, vol. 34, núm. 1, pp. 3-24.

Kohn, Eduardo (2013), How Forest Think? Toward an Anthropology Beyond the Human, Berkley, University of California Press.

King, Ynestra (1981), "Feminism and the Revolt of Nature", Heresies, vol. 4, núm. 1, pp. 2-16.

Landy Joshua y Michael Saler (2009), Re-Enchanting the World, Stanford, Stanford, University Press.

Latour, Bruno (2008), Reensamblar lo social, Buenos Aires, Manantial.

Latour, Bruno (2012), "El debate entre Gabriel Tarde y Emile Durkheim", Empiria Revista de Metodología en Ciencias Sociales, núm. 23, pp. 165-220.

Law, John (2004), After Method, Routledge, Nueva York.

Leiss, William (1994), The Domination of Nature, Quebec, McGill-Queen's University Press.

Lezama, José Luis (2016), La construcción humana y no humana del sentido del mundo. La mítica tribu maya de los cojós ante en dios Pochó de la muerte, México, El Colegio de México.

Lovelock, James (1986), "Gaia", Planet Earth, Fall, pp. 3-22.

Luhmann, Niklas (1997), "Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo", en Niklas Luhmann, Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo, Barcelona, Anthropos.

Luhmann, Niklas (2009), La sociedad de la sociedad, México, Universidad Iberoamericana.

Macnaghten, Phil y John Urry (1998), Contested Natures, Londres, Sage Publications.

Marcuse, Herbert (1972), "Ecology and Revolution", Liberation, vol. 16, pp. 10-12.

Marcuse, Herbert (1982), Razón y revolución, Barcelona, Alianza Editorial.

Marx, K. (1971), Libro I, Capítulo VI Inédito, México, Siglo XXI.

Marx, K. (1998), El Capital, tomo I, vol. 1, México, Siglo XXI.

Marx, K. (2003), Contribución a la crítica de la economía política, México, Siglo XXI.

Marx, K. (2005), Manuscritos de economía y filosofía, Barcelona, Alianza Editorial.

Marx, K. (2014), "Manuscritos económico-filosóficos", en Erich Fromm, Marx y su concepto de hombre, México, Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl y Friedrich Engels (1955), Obras escogidas, tomo I, Moscú, Editorial Progreso.

Marx, Karl y Friedrich Engels (1955), Obras escogidas, tomo II, Moscú, Editorial Progreso.

Marx, Karl y Friedrich Engels (1980), "El Manifiesto del Partido Comunista", en Karl Marx y Friedrich Engels, Obras Escogidas, Moscú, Editorial Progreso.

Marx, Karl y Friedrich Engels (2014), La ideología alemana, Madrid, Akal.

Meadows, Dennis et al. (1972), Limits to Growth, Londres, Earth Island.

Merchant, Carolyn (ed.) (1994), Ecology (Key Concepts in Critical Theory), New Jersey, Humanities Press.

Morin, Edgar (1995), Sociología, cap. I, "De la reflexión Sociológica", Madrid, Editorial Tecnos.

Munn, Nancy (1970), "The Transformation of the Subjects into Objects in Walpiri and Pitjantjatjara Myth", en Ronald Berndt (ed.), Australian Aboriginal Anthopology, Nedlands, University of Western Australia Press.

Murphy, Raymond (1994), Rationality and Nature: A Sociological Inquiry into a Changing Relationship, University of Michigan, Westview Press.

Murphy, Raymond (1997), Sociology and Nature, University of Michigan, Westview Press.

Myers, Fred (1986), Pintupin Country, Pintupi Self: Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigenes, Australian Institute of Aboriginal Studies, Camberra.

Naess, Arne (1973), "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement", Inquiry, vol. 16, núm. 1, pp. 95-100.

Nietzche, Friederich (2006), La voluntad de poder, Madrid, Edaf.

O'Connor, James (1991), "Socialism and Ecology", Capitalism, Nature, Socialism, vol. 2, núm. 3, pp. 1-12.

Parsons, Howard (ed.) (1977), Marx and Engels on Ecology, Westport, CN, Greenwood Press.

Piaget, Jean (1983), "La explicación en sociología", Estudios Sociológicos, Barcelona, Ariel.

Popper, Karl (2013), "La lógica de las ciencias sociales", en Karl Popper, Theodor Adorno et al., La lógica de las ciencias sociales, México, Colofón.

Povinelli, Elizabeth (1995), "Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor", American Anthropologist, (New Series), vol. 97, núm. 3, pp. 505-518.

Povinelli, Elizabeth (2001), "Radical Worlds: The Antropology of Incommensurability and Inconceivability", Annual Review of Anthropology, vol. 30, pp. 319-334.

Prigogine, Ilya (1994), "Science in a World of Limited Predictability", en Ecology Merchant, New Jersey, Humanities Press.

Redclift, Michael y Graham Woodgate (eds.) (1995a), The Sociology and the Environment, vol. I, Gran Bretaña, An Elgar Reference Collection.

Redclift, Michael y Graham Woodgate (eds.) (1995b), The Sociology and the Environment, vol. II, Gran Bretaña, An Elgar Reference Collection.

Redclift, Michael y Graham Woodgate (eds.) (1995c), The Sociology and the Environment, vol. III, Gran Bretaña, An Elgar Reference Collection.

Redclift, Michael y Graham Woodgate (eds.) (2005), New Developments in Environmental Sociology, Gran Bretaña, An Elgar Reference Collection.

Rosa, Eugene y Lauren Richter (2008), "Durkheim on the Environment. Ex Libris or Ex Cathedra, 1887-1888", Organization & Environment, vol. 21, núm. 2, pp. 182-187.

Roszak, Theodore (2005), ¡Alerta, mundo! el nuevo imperialismo norteamericano, Barcelona, Kairós.

Rousseau, Jean-Jacques (1982), El contrato social y discurso sobre el origen de la desigualdad, México, Porrúa.

Schnaiberg, Allan (1980), The Environment: From Surplus to Scarcity, Oxford, Oxford, University Press.

Schnaiberg, Allan et al. (2005), "The Treadmil of Production and the Environmental State", en Michael Redclift y Graham Woodgate, New Developments in Environmental Sociology, USA, An Elgar Reference Collection.

Session, George (1987), "The Deep Ecology Movement: a Review", The Forest History Society, vol. 11, núm. 2 (verano, 1987), pp. 105-125.

Strathern, Marilyn (1988), The Gender of the Gift : Problems With Women and Problems With Society in Melanesia Studies in Melanesian Anthropology, Berkeley, University of California Press.

Viveiros de Castro, Eduardo (2012), Cosmological Perspectivisism in Amazonian and Elsewhere, Manchester, Network of Etnographic Theory.

Warwick, Fox (1995), Toward a Transpersonal Ecology, USA, State University of New York Press.

Watzlawick, Paul y Peter Krieg (1995), El ojo del observador. Contribución al constructivismo. Homenaje a Heing Von Foester, Barcelona, Gedisa.

Weber, Max (1946), "Science as a Vocation", en Hans Heinrich Gerth y Charles Wright Mills (trad.), From Max Weber: Essays in Sociology, Nueva York, Oxford University Press.

Weber, Max (1951), The religion of China, Illinois, The Free Press.

Weber, Max (1958), The Religion of India, Nueva York, Free Press.

Weber, Max (1961), General Economic History, Nueva York, Collier.

Weber, Max (1967), Ancient Judaism, Nueva York, The Free Press.

Weber, Max (1975a), Roscher and Knies: the logical problems of historical economics, Nueva York, Free Press.

Weber, Max (1975b), "Marginal Utility Theory and 'The Fundamental Law' of Psychophysics", en Social Science Quarterly, vol. 56, núm. 1, pp. 21-36.

Weber, Max (1981), "Some categories of Interpretive Sociology", The Sociological Quaterly, vol. 22 (primavera), pp. 151-180.

Weber, Max (1988), "A Letter from Indian Territory", Free Inquiry in Creative Sociology, vol. 16, núm. 2, pp. 133-36.

Weber, Max (1992), The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Londres, Routledge.

Weber, Max (2012), Collected Methodological Writings, Londres, Routledge.

Weber, Max (2016), Economía y sociedad, México, Fondo de Cultura Económica.

West, Patrick (1975), "Social Structure and Environment: A Weberian Approach to Human Ecological Analysis", Ph.D. dissertation, Yale University.

Wolff, J. (2017) Karl Marx. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/marx/>.

SOBRE EL AUTOR

JOSÉ LUIS LEZAMA es doctor por el University College London. Fue director del Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales de El Colegio de México. Ha sido profesor visitante en: el Massachussets Institute of Technology, la Johns Hopkins University, el World Resources Institute, la Facultad de Arquitectura de la Universidad Católica de Lovaina, el Institut d'Études Politiques de París, el Institut National d'Études Démographiques y la Universidad de Alcalá de Henares, en España. Fue miembro del Comité Asesor del Programa Hábitat de ONU (2004-2008). Recibió el Premio Juchimán de Plata 2011 en Medio Ambiente y el Premio Nacional de Periodismo José Pagés Llergo 2008. Sus libros más recientes son: Cambio climático, ciudad y gestión ambiental (2018); La construcción humana y no humana del sentido del mundo (2017) y Política energética y sustentabilidad (2014).

La naturaleza ante la tríada divina:
Marx, Durkheim, Weber
Portada: Enedina Morales.
Conversión: Antonia Segura.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

libros.colmex.mx
video-comentarios de libros COLMEX

Febrero de 2020

CENTRO DE ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS,
URBANOS Y AMBIENTALES

Este libro somete a revisión la idea, ampliamente difundida por la sociología ambiental contemporánea, de que los padres fundadores del pensamiento social, los que aquí han sido agrupados bajo el nombre de la *tríada divina:* Marx, Durkheim y Weber, no concibieron a la naturaleza como un factor influyente en el curso de la acción social, ni tampoco la incluyeron en sus planteamientos éticos y morales, de tal manera que el sometimiento y la devastación que sobre ella ejerce el despliegue de la sociedad moderna industrial no provocaron en ellos la condena moral ni generaron una verdadera conciencia ambiental, una en la cual la naturaleza apareciera como un *fin* en sí misma, y no como simple *medio* del capital o de cualquier proyecto de redención humana.

Esta obra afirma que la fábrica de la sociedad moderna se sostiene de manera estructural en la dominación de toda forma de naturaleza (interna y externa, humana y no humana). La no aceptación de esta condición, así como una necesidad afirmativa y legitimadora, conducen a una "ceguera" o *exclusión* de naturaleza ontológica, ya que equivale a negar o no ver algo que es consustancial del ser en el periodo moderno. Por su parte, la sociología, en su etapa fundacional, como expresión y conciencia de la modernidad, expresa en el plano del conocimiento lo que aquí se denomina una exclusión epistemológica, la cual, por una parte, descarta a la naturaleza como factor explicativo de lo social y, por otra, se manifiesta en un no ver su explotación y devastación.

